N° 7 1932 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Transformisme et Philosophie

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1).

Pour ne pas se méprendre sur le sens et la véritable portée du transformisme, il importe de noter la différence qui sépare le point de vue scientifique et le point de vue philosophique dans la manière d'envisager le problème de l'origine des espèces.

Le transformisme, comme théorie scientifique, ne considère que l'aspect de ce problème qui relève de la science positive : or, celle-ci s'occupe uniquement de l'aspect phénoménal de la réalité, de ce qui en apparaît dans l'expérience, de ce qui s'en révèle de tangible et de visible, si l'on peut dire; elle en laisse de côté l'aspect métaphysique, non qu'elle le nie (cette négation est peut-être le fait de certains savants, mais non de la science comme telle), mais elle en fait abstraction, ou plutôt elle l'ignore, car il ne rentre pas dans son objet formel qui fait d'elle ce qu'elle est, qui la définit, et qui lui dicte sa manière d'envisager la réalité, ses disciplines et ses méthodes propres. Son but ne va pas au delà de la détermination, dans le plan de la réalité empirique, observable, des relations nécessaires reliant entre eux les phénomènes qu'elle étudie. Le transformisme, ainsi considéré comme doctrine scientifique, cherche donc uniquement à rattacher entre elles, *du point de vue phénoménal*, les diverses

(1) REV. E. C. MESSENGER, Ph. D. (Louvain). *Evolution and Theology. The Problem of Man's Origin.* Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1931, (22 × 14 cm.), XXIV-314 pp. Prix : 12 sh. 6.

espèces vivantes, en dérivant les formes complexes des formes simples, et en remontant ainsi, aussi haut qu'il le peut, à une ou à des formes primitives, dont toutes les autres proviendraient par voie d'évolution.

Cette évolution peut être envisagée, elle aussi, à un double point de vue, qu'il importe de distinguer : le point de vue *morphologique*, et le point de vue *génétique*. L'anatomie comparée, en effet, établit qu'il existe entre certaines espèces une véritable parenté *morphologique*, fondée surtout sur des similitudes de structure anatomique et d'organisation fonctionnelle, et qui groupe ces espèces en séries naturelles appelées *phylums*. Tout se passe comme si les diverses espèces qui constituent un phylum étaient les moments, les stades progressifs du développement d'un certain type organique se réalisant avec des différences parfois très grandes d'ailleurs d'une espèce à l'autre. Ce développement morphologique apparaît comme régi par des lois : chaque type phylétique naît, peut-on dire, croît et vieillit, progresse et régresse. En se développant les phylums se fractionnent, à la façon des branches d'un tronc; si bien qu'on a pu dresser, par voie de filiation *morphologique*, une sorte d'arbre généalogique des espèces vivantes (1). Aussi longtemps qu'on s'en tient strictement au point de vue morphologique, ces filiations ne préjugent en aucune façon d'une véritable descendance, d'une parenté physique, historique, si l'on peut dire : elles pourraient rester purement idéales sans que rien soit changé aux constatations empiriques sur lesquelles elles se fondent et qu'elles cherchent à grouper.

Du point de vue *génétique*, le transformisme va plus loin : il cherche à établir que ces filiations ne sont pas seulement idéales, mais réelles : c'est d'ailleurs uniquement dans ce sens qu'on parle de transformisme(2). Il faut avouer que la tentation

(1) Il importe de noter que la plupart des séries phylétiques, même les mieux établies, comportent encore bien des lacunes; et que de grandes divergences existent entre les savants sur l'ordonnance de l'arbre généalogique des espèces.

(2) Évolution ou transformisme? On a cherché à distinguer ces deux termes; l'usage courant les emploie presque indifféremment pour désigner la

était grande de faire ce pas de plus, car, outre les raisons tirées de l'anatomie comparée, de l'embryologie, de la sérologie, l'ordre même d'émersion des diverses espèces tel que le révèle la paléontologie invitait naturellement à le faire : il serait bien difficile, en effet, d'admettre que les nouvelles formes de vie qui ont apparu successivement au cours des âges géologiques se soient insérées dans l'ensemble des déterminations physiques concrètes de leur milieu phénoménal sans se soumettre aux conditions de celui-ci. Aussi n'est-il pas exagéré de dire que tous les savants, aujourd'hui, considèrent le fait général du transformisme comme certain (1). Non pas, sans doute, qu'ils le tiennent pour expérimentalement démontré, car ils n'ont pas encore pu, jusqu'ici, réaliser ou constater le mode de passage d'une espèce à une autre qu'implique le transformisme. Mais, comme le note M. Leroy : « le principe transformiste est un fait analogue à un fait d'histoire, et prouvé en tant que tel, suivant la méthode normale, par un faisceau peu à peu accru de probabilités convergentes, par le mouvement toujours plus puissant et plus ample d'une induction tirée de mille recoupements théoriques » (2).

conception dont nous parlons. Le vocable *évolution*, qui serait peut-être plus heureux dans ce sens (en tant qu'il implique une *involution* de ce qui évolue) a cependant un sens plus général; tandis que le terme *transformisme* ne désigne que l'évolution des formes vivantes.

(1) Le fait général du transformisme, disons-nous, en tant qu'il s'oppose au créationisme immédiat, qui pose les espèces nouvelles dans leur milieu temporel et spatial sans aucun antécédent physique qui les y rattache.

(2) Dans une chronique des *Études* de 1911 (II, 671), le P. de Sinéty écrivait au sujet de la certitude du transformisme : « On peut considérer non comme une simple hypothèse mais comme un fait certain que les espèces systématiques actuelles, dans leur ensemble, n'ont pas été créées immédiatement par Dieu telles que nous les voyons, mais se sont formées lentement au cours des siècles par voie d'évolution. Le transformisme spéci-génétique réduit à la simple négation de la création immédiate des espèces systématiques, peut être considéré comme certain... Les biologistes et les philosophes qui ne veulent voir là qu'une pure hypothèse poussent trop loin leur scepticisme ».

On a beaucoup parlé, dans ces derniers temps, de crise du transformisme, surtout depuis la publication de l'ouvrage de Vialleton : *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*. Cette seconde partie du titre a pu faire illusion à certains auteurs de comptes rendus; s'ils avaient dépassé le titre, ils auraient

Et pour être complet et tout à fait exact, il importe de distinguer encore entre le fait général du transformisme et le processus, le mode suivant lequel il se serait produit : si, sur le fait lui-même du transformisme et la nécessité de l'admettre, l'accord des savants peut être considéré comme unanime, il n'en est pas de même de son explication : les diverses hypothèses proposées jusqu'ici dans ce but, le Lamarckisme, le Darwinisme, le Mutationisme, se sont toutes révélées inadéquates à en rendre compte, et la science ne semble pas encore bien près de tenir la clef de ce problème (1).

Il est facile de se rendre compte que le transformisme considéré non pas comme une construction purement idéale mais comme un essai d'explication objective du réel, pose au philosophe, aussi bien qu'au théologien, un gros problème.

La philosophie, en effet, comprise au sens scolastique et thomiste comme la science des conditions nécessaires et absolues de l'être, a son mot à dire quand il s'agit d'une théorie scientifique qui prétend être une expression du réel. Non pas, sans doute, qu'elle ait compétence pour juger de la valeur de celle-ci comme théorie scientifique, ou qu'elle doive chercher à la démontrer. De même qu'il serait vain de vouloir prouver méta-

vu, dès la préface, que Vialleton ne rejette nullement l'évolutionnisme d'une manière absolue; il distingue seulement celui-ci du transformisme, impliquant le monisme mécaniste et matérialiste. A propos de soi-disant crise du transformisme, le P. de Sinéty notait en 1928 : « Si l'on soutenait que le fait fondamental du transformisme n'est pas admis aujourd'hui par l'immense majorité des biologistes, on serait aux antipodes de la vérité. Leurs réelles divergences de vues sur les voies suivies par l'évolution et sur les causes qui l'expliquent ne doivent point faire prendre le change, et conclure, comme on l'a fait parfois trop hâtivement, de l'échec de certaines théories évolutionnistes, à une crise générale du transformisme » (Dict. Apol., Art. Transformisme, t. 4, col. 1801-2).

(1) Voir à ce sujet : J. Rostand, *L'État présent du Transformisme*, Paris, Stock, 1931.

D'autres points d'ailleurs restent encore douteux au sujet du transformisme : y a-t-il eu plusieurs espèces originelles ou une seule ? Les faits scientifiquement établis concluent plutôt en faveur du polyphylogénétisme; ils ne permettent pas cependant, semble-t-il, de considérer comme impossible l'origine des êtres vivants à partir d'une forme unique.

physiquement, par exemple, que l'homme a cinq sens, ou la réalité d'un fait historique quelconque, on ne peut davantage chercher à établir par des raisonnements a priori le fait du transformisme ou le mode concret de l'origine des espèces. Car la métaphysique, n'atteignant les objets que suivant les conditions générales et absolues de l'être, ne peut déterminer leurs caractères particuliers, ni le mode réel de leur production (1). Tout ce que peut faire le métaphysicien, c'est montrer que le transformisme ne contredit pas les conditions générales de l'être que la raison détermine a priori (2).

Un problème analogue se pose au théologien : car une doctrine scientifique qui se donne comme l'explication du réel, doit nécessairement s'adapter à l'ensemble de celui-ci : il ne suffit pas qu'elle ne soit pas contradictoire aux conditions générales de l'être, il faut aussi qu'elle n'implique pas la négation de faits ou de vérités établis d'une manière certaine comme constituant une portion de la réalité actuelle ou historique, ou de la vérité objective. Or le donné révélé, quoique ne pouvant être connu naturellement, n'en constitue pas moins un élément de la réalité et de la vérité totale qu'aucune théorie scientifique, prétendant à une valeur objective, ne peut jamais contredire sous peine de se condamner elle-même. Le transformisme doit donc tenir compte des exigences de la théologie. Il n'appartient cependant pas non plus à la théologie de se prononcer directement sur la vérité du transformisme en tant que théorie scientifique; elle ne peut que juger de sa compatibilité avec l'enseignement autorisé de l'Église; les preuves scripturaires ou patristiques du transformisme sont à ranger dans la même catégorie que les essais de concordisme entre les conclusions de la géologie et l'enseignement de la Bible. Il ne peut y avoir ni démonstration a priori, ni preuve théologique du transformisme : la science seule est compétente pour établir par ses

(1) Au moins dans ce que ce mode de production implique de contingent.

(2) Peut-être pourrait-il aller plus loin encore, et chercher à faire voir que le transformisme s'harmonise très bien avec la conception métaphysique de l'être matériel.

méthodes propres la vérité de l'évolution, comme d'ailleurs de n'importe quelle théorie scientifique.

La question de la légitimité du transformisme se pose avec une acuité particulière, comme chacun sait, à propos de l'origine de l'homme. Sans doute, l'homme, envisagé du point de vue de sa vie psychologique supérieure, marque quelque chose d'absolument nouveau par rapport aux autres êtres organisés, quelque chose de totalement hétérogène, qui le met à part dans la série des espèces zoologiques. Cependant des similitudes de structure morphologique et de propriétés biochimiques, une certaine parité dans les manifestations du psychisme inférieur et dans une notable partie du comportement externe, tout cela suggère certainement l'idée d'une continuité entre l'espèce humaine et les espèces inférieures. C'est pourquoi, comme le remarque le P. Lemonnyer, O. P. : « pas un peut-être parmi les anthropologistes et les paléontologistes qui comptent, *sans en excepter ceux qui sont catholiques*, ne repousse absolument l'idée de l'évolution, *même appliquée à l'homme* » (1).

Quelle peut, quelle doit être l'attitude du philosophe et du

(1) W. Schmidt et A. Lemonnyer, *La révélation primitive*, p. 116. Il importe de bien noter que l'extension de la théorie transformiste à l'espèce humaine n'a pas été, jusqu'ici, démontrée scientifiquement, pas plus que le fait du transformisme; elle reste une vue théorique, suggérée et jusqu'à un certain point confirmée par les faits, mais qui n'arrivera probablement jamais à être établie expérimentalement d'une manière décisive. Les paléontologistes en sont toujours à la recherche de l'ancêtre de l'homme, et, malgré les nombreuses découvertes de ces dernières années, ce *missing link* n'a pas encore été trouvé. Les plus grandes divergences séparent aussi les anthropologistes évolutionnistes quant au point d'insertion du rameau humain sur l'arbre généalogique des espèces vivantes, si bien que M. Boule a pu dire que jusqu'ici le groupe des hominiens est encore « en l'air ». Tous cependant s'accordent à dire que l'homme ne descend pas du singe : « Est-il encore utile de faire observer, note à ce propos M. Boule, que l'idée d'un rapport généalogique direct entre l'homme et les singes actuels est abandonnée depuis longtemps — s'ils l'ont jamais eue — par tous les vrais naturalistes ? On ne la trouve plus que chez des écrivains tout à fait étrangers à la science ou dans les sermons de quelques curés de campagne. Mais il faut, de toute nécessité, attribuer aux hommes et aux singes une origine commune. Les divergences d'opinion ne peuvent s'exercer que sur la manière de comprendre la ramification du tronc commun ». M. Boule, *Les Hommes fossiles*, 2e éd., p. 453, note 2.

théologien catholique vis-à-vis du transformisme en général, et spécialement de son extension à l'origine de l'homme ?

M. l'abbé Messenger, dans son ouvrage récent, cité en tête de cet article, apporte à cette question tant débattue une réponse aussi solidement documentée que nuancée dans ses conclusions.

Notre intention n'est pas d'examiner ici par le détail l'ensemble de son exposé et de ses conclusions; nous voudrions seulement, à cette occasion, dire un mot du problème que pose le transformisme du point de vue de la *philosophie traditionnelle*.

Tout d'abord une question préalable se pose, du point de vue philosophique, au sujet du transformisme : la science positive peut-elle légitimement envisager le problème de l'origine des espèces ? Ce problème, intéressant essentiellement la causalité ontologique, relève à proprement parler de la métaphysique; et est-il légitime de l'envisager uniquement du point de vue phénoménal,seul point de vue que connaisse la science positive ?

Sans doute, la science positive ne peut envisager dans son entièreté le problème de l'origine des espèces, parce que son aspect essentiel échappe à ses prises : la nature intime de l'influx causal n'est pas accessible aux investigations des méthodes positives, pas plus que les conditions métaphysiques de cet influx. La science ne peut en atteindre que l'aspect extérieur, phénoménal, qui est son objet propre. Mais on ne voit pas cependant pourquoi on dénierait à la science positive la possibilité d'envisager le problème de la causalité du point de vue phénoménal, en faisant abstraction du point de vue métaphysique. Il est parfaitement possible et légitime de chercher à déterminer les relations de dépendance nécessaire qui rattachent entre eux les phénomènes. L'explication scientifique ne tend pas à autre chose qu'à déterminer ces relations nécessaires qui constituent la causalité phénoménale; et elle ne postule rien d'autre que la nécessité, pour tout phénomène, d'avoir des antécédents phénoménaux, de se rattacher nécessairement à des conditions physiques déterminables, qui l'expliquent, dans une certaine mesure, quant à sa nature phénoménale; de ne pas être une sorte d'intrus apparaissant sans aucun lien avec le contexte phénoménal dans

lequel il s'insère. Mais ce postulat, dont aucun philosophe ne contestera la légitimité, n'implique nullement que le phénomène doive et même puisse trouver la totalité de son explication dans ses antécédents phénoménaux; comme si l'ordre phénoménal pouvait avoir en lui-même sa pleine suffisance et sa totale intelligibilité; comme si les phénomènes complexes devaient nécessairement s'expliquer entièrement et uniquement par réduction à des phénomènes élémentaires. C'est ainsi, sans doute, que le monisme matérialiste comprend le déterminisme scientifique : mais cette interprétation étroite n'est nullement admise par les savants qui ont le sens philosophique de la vraie nature de la réalité (1). L'explication phénoménale n'exclut donc pas la possibilité d'une explication complémentaire, de l'explication métaphysique, dont l'objet est l'aspect ontologique de la causalité, et ses conditions nécessaires. Non seulement elle ne l'exclut pas, mais elle y conduit nécessairement dans bien des cas, si, au moins, elle veut sauvegarder le caractère original de certains groupes de phénomènes, comme ceux que présente, par exemple, l'exercice de l'activité libre : la science doit alors admettre la possibilité de causes transcendantes capables d'influer sur l'ordre des phénomènes, sans pour cela les soustraire à leur déterminisme essentiel; capable de s'imposer à ce déterminisme pour l'adapter à leurs fins sans le supprimer, mais aussi sans s'y mêler et sans rentrer dans la série des antécédents qu'il implique. Ainsi donc ces deux manières d'envisager la réalité, du point de vue scientifique et du point de vue métaphysique, ne s'excluent nullement, ne peuvent pas s'exclure, mais doivent se compléter; et une doctrine scientifique sera toujours légitime aussi longtemps qu'elle restera fidèle à son objet formel et aux méthodes que lui impose celui-ci, et qu'elle ne contredira pas les exigences de la

(1) Parmi ces savants qui sont en même temps philosophes, il faut citer au premier rang le P. Teilhard de Chardin, S. I. Nul n'a souligné avec plus d'insistance et de compétence que l'éminent paléontologiste, cette continuité nécessaire entre le point de vue scientifique et le point de vue métaphysique pour rendre compte de l'origine des espèces. Voir ses articles dans : *Études*, 1921; *Revue de Philosophie*, 1923; *Revue des Questions Scientifiques*, 1925 et 1930.

métaphysique, en tant que celle-ci exprime ce que nous pensons nécessairement des objets. Nous pouvons donc conclure qu'il n'est nullement interdit à la science positive de rechercher les conditions phénoménales qui président à l'origine des espèces.

Cela étant admis, il reste à examiner si le transformisme est compatible avec les conditions métaphysiques de la production des êtres inférieurs. Rappelons d'abord brièvement la doctrine de la production de l'être substantiel *via generationis* selon les principes de la métaphysique scolastique. La *generatio substantialis*, au sens scolastique, ne désigne pas seulement la production d'une substance vivante, mais d'un être quelconque, dont l'essence est une synthèse de forme et de matière. Dans la terminologie de l'école, elle s'oppose, comme telle, à la création, car elle implique toujours une matière concrète préexistante, que les causes génératrices, par leur action propre, modifient de façon à la rendre apte à recevoir la forme du nouvel être. Cette action des causes génératrices a pour terme l'*ultima dispositio materiae* qui est précisément la forme, ou plutôt l'être engendré unifié par ce principe interne de structure et d'organisation de la matière qu'est la forme (1). La forme physique, disent les scolastiques, *educitur de potentia materiae* dont elle est l'acte; et cette actuation de la matière par la forme entraîne nécessairement l'*esse primum*, qui affecte non pas la forme mais la synthèse matière-forme, et la pose comme une substance dans l'ordre de la réalité ontologique (2).

(1) Il importe de bien noter que les déterminations d'un être, prises suivant leur contenu positif, ne constituent pas la *forme physique* de l'être, terme de l'action génératrice des causes secondes. Ces déterminations, en tant que positives, viennent de l'*esse* qui actue la forme ou plutôt la synthèse matière-forme, ou l'essence physique; car la *forme physique* par elle-même n'est que principe de limitation de l'*esse*. La forme, ou plutôt l'essence physique, ne doit pas être conçue comme une sorte de *réplique* de l'être moins l'*esse*; mais elle est seulement *principe* d'être, dont le rôle est de déterminer l'*esse* en le limitant, et de faire ainsi que l'être soit tel ou tel.

(2) Ainsi en est-il dans les êtres inférieurs, car, chez l'homme, la forme, qui n'est pas dérivée de la matière, *non educitur de potentia materiae*, parce que spirituelle, est forme subsistante, c'est-à-dire que c'est elle qui reçoit l'*esse primum*, et le communique au composé humain substantiel. L'âme humaine

Toute l'action génératrice des causes secondes est dirigée, suivant l'ontologie scolastique, par une finalité naturelle qui l'ordonne à la production d'un être semblable à son principe : *omne agens agit simile sibi*. Cette action génératrice ne pourrait-elle pas être ordonnée à la production d'un être de forme supérieure ? Telle est la question que pose le transformisme.

Avant de répondre à cette question, il importe de dissiper une équivoque : sans doute, aucune cause seconde ne peut, *par elle seule*, produire un effet de nature, de forme supérieure à la sienne propre. Bien plus, aucun effet ne peut procéder d'une cause seconde sans le concours divin, qui, selon les scolastiques, doit donner à l'agent la *virtus agendi*, et à l'effet l'*esse* qui en fait une réalité ontologique. Mais ce concours, qui est dû à l'activité des causes secondes, est mesuré par la nature de celles-ci; et le transformisme, en affirmant que les diverses espèces procèdent les unes des autres, n'entend nullement nier ce concours naturel de l'action divine dans la production des espèces (1). Il implique seulement une dépendance des espèces les unes par rapport aux autres du point de vue de leur production. Le problème que pose le transformisme se ramène donc, en dernière analyse, à la question de savoir si cette dépendance est possible, si l'action génératrice d'une substance peut influer réellement sur la production d'un être d'une autre espèce. L'hétérogénéité essentielle des diverses espèces n'exclut-elle pas la possibilité d'une ordination de leur activité génératrice à la production d'un être d'une espèce autre que la leur ?

Il importe d'abord de préciser la nature de l'*espèce* telle que l'entendent la science et la philosophie.

L'espèce, *du point de vue scientifique*, désigne l'ensemble des individus ayant les mêmes caractères morphologiques, et capables de se reproduire d'une manière stable. Cette stabilité et surtout

est créée dans la matière qu'elle informe, et le rôle des causes génératrices du composé humain se borne à disposer cette matière à la réception de la forme.

(1) Le transformisme n'exclut même pas un concours spécial de Dieu actuant, à un moment donné, dans une espèce, une puissance obédientielle qu la rendrait capable d'engendrer une espèce supérieure.

cette unité des espèces vivantes est cependant plus apparente que réelle. Suivant les résultats bien établis d'une science encore récente, la *génétique*, il apparaît que l'espèce systématique, loin d'être une unité homogène, est une synthèse d'espèces élémentaires, appelées « *petites espèces* » ou *jordanons*, dont chacune est distincte des autres et rigoureusement stable. Les individus qui constituent ces différentes espèces élémentaires impliquent originairement une synthèse d'éléments germinaux divers, susceptibles d'être dissociés et regroupés de façon à faire apparaître de nouveaux caractères morphologiques et de nouvelles espèces stables. Ainsi l'espèce naturelle apparaît comme la collection de ces espèces jordanéennes; elle est donc susceptible de variations, mais strictement limitées à l'intérieur de ses frontières spécifiques; et tous les efforts des savants pour entr'ouvrir celles-ci et faire communiquer entre elles les espèces naturelles n'ont abouti jusqu'ici à aucun résultat. Les biologistes ne considèrent cependant pas ce passage comme impossible : de même, disent-ils, qu'ils sont parvenus à dissocier les noyaux germinaux des espèces jordanéennes pour constituer, par le regroupement des éléments qui constituent ces noyaux, de nouvelles espèces; de même la nature qui, au cours des âges géologiques, a pu varier ses essais avec des moyens, et dans des conditions d'expérimentation qui dépassent infiniment les nôtres, n'aurait-elle pas pu réaliser des dissociations plus profondes encore, et des regroupements plus stables, dans lesquels les espèces naturelles auraient joué le rôle que tiennent les petites espèces dans les mutations réalisées par nos expériences ? Ainsi pourrait se comprendre, du point de vue scientifique, la possibilité, non seulement de variations intraspécifiques, mais aussi d'un véritable passage d'une espèce naturelle à une autre (1).

Du point de vue *philosophique*, l'espèce correspond à la forme de l'être, c'est-à-dire au principe des déterminations qui font qu'un être est lui-même, et qui le distinguent des autres êtres.

(1) Voir à ce sujet les conclusions de l'article du Doct. G. Pastori : *Genetica ed Evolutione* dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1932, I.

C'est à la forme aussi que se rattache, comme à son principe spécificateur, l'exercice de l'activité de l'être; et c'est de l'espèce, ainsi caractérisée par sa forme, que vaut l'axiome : *omne agens agit simile sibi*; d'où il suit que les virtualités actives, propres à une espèce, ne peuvent dépasser par elles-mêmes les limites que leur assigne la forme de leur principe. Cette forme, caractéristique de l'espèce, notre mode de connaissance ne nous permet pas de l'atteindre directement en elle-même : elle ne nous est accessible que dans la mesure où elle se révèle à nous par l'activité de l'être. La question se pose, dès lors, de savoir si la diversité des espèces que l'expérience nous permet de déterminer correspond à une diversité spécifique vraiment ontologique. Rien ne nous permet de l'affirmer avec certitude, pour les espèces inférieures. Bien plus, suivant les principes scolastiques, on peut dire que, par sa nature même, la forme liée à la matière suggère l'idée d'une limitation possible dans l'exercice de l'activité qui lui correspond : la potentialité essentielle de l'essence dépendante de la matière apparaît comme un obstacle à la pleine expansion de ses virtualités spécifiques selon un seul mode d'activité; et il ne semble pas illégitime de penser que ces virtualités exigent, pour se manifester complètement, une diversité qui, du point de vue de l'expérience, pourra apparaître comme spécifique, mais qui ne le sera pas nécessairement du point de vue ontologique (1). Et, dans cette hypothèse, il est naturel aussi d'admettre que cette manifestation des diverses modalités de l'activité spécifique d'une même forme, se réalisera par étapes successives, dans des groupes d'individus différents, suivant une finalité progressive dont chaque groupe marquera un moment. Rien dans tout cela, semble-t-il, ne contredit les conditions métaphysiques qui déterminent l'activité des formes inférieures. Ainsi pourrait peut-être se comprendre, dans une certaine mesure, du point de vue philosophique, ce qui, du point de vue de l'expérience, nous apparaît comme l'évolution des espèces. Pourrait-on étendre

(1) Saint Thomas pose en principe que plus un être est parfait, plus il réalise sa perfection par un moindre nombre d'actes.

cette explication à l'ensemble de l'évolution des espèces inférieures ? Une telle solution paraît bien peu vraisemblable, car elle impliquerait que l'ensemble de ces espèces se ramène à une seule forme ontologique. Et, en tout cas, l'organisme humain resterait nécessairement en dehors de l'évolution ainsi conçue, car, ontologiquement, la différence spécifique est, ici, incontestable. La question se repose donc de savoir si le passage d'une espèce à l'autre est possible du point de vue métaphysique.

Évidemment, si les diverses espèces d'êtres qui constituent l'univers sensible sont totalement hétérogènes et indépendantes, entièrement étanches et fermées sur elles-mêmes, et n'ayant entre elles que des rapports purement extrinsèques et accidentels, il serait impossible de concevoir un passage naturel d'une espèce à l'autre, à moins que sous la forme d'un miracle qui serait l'équivalent de la création d'une espèce nouvelle; la finalité de chacune d'elles, et les virtualités de leur nature resteraient toutes entières enfermées dans leurs limites spécifiques. L'univers sensible devrait alors être conçu comme une multitude d'êtres groupés suivant un ordre qui leur serait imposé du dehors, et qui leur resterait toujours extérieur. Dans un tel univers n'existerait aucune finalité vraiment naturelle; par elles-mêmes, les espèces qui le composent ne seraient qu'un agrégat de formes anarchiques, et leur ordination en vue de constituer un ensemble unifié ne pourraient leur venir que de l'action intelligente qui les a créées, et qui les dirige d'une manière constante, prévenant par de savantes dispositions, ou redressant après coup, par d'opportunes interventions, les écarts qui compromettraient la fin qu'elle a en vue.

Une telle conception de l'univers sensible et des espèces qui le constituent ne s'impose nullement du point de vue des principes de la métaphysique scolastique et spécialement de la métaphysique thomiste. Bien au contraire, c'est plutôt une parenté et une continuité entre les espèces qui se dégage de la conception que saint Thomas se fait de la nature des êtres finis. Procédant tous d'un même principe, d'une même source, qui dans la parfaite unité de sa nature contient éminemment la forme

et la perfection de chacune de ses participations (Dieu est toutes choses, non à la façon des choses, mais à la façon de Dieu, c'est-à-dire d'une manière éminente), tous les êtres finis sont ordonnés à une même fin, qui est la manifestation, par leur forme propre, par leur acte propre, par leur perfection propre, de la perfection divine dont ils émanent. Et la hiérarchie des formes finies ne fait que marquer l'ascension progressive de l'être créé vers une expression finie toujours plus parfaite de la perfection divine (1).

A cette fin dernière, saint Thomas en fait souvent la remarque, les êtres inférieurs de l'univers sensible ne tendent que par l'homme : c'est à lui que naturellement ils sont ordonnés d'une manière immédiate. Nulle part, plus que dans la *Summa contra Gentes* saint Thomas n'insiste sur cette fin des êtres inférieurs qui fait leur unité. Voici, par exemple, ce qu'il dit au chapitre 22 du Livre III, le passage vaut la peine d'être cité en entier :

« Quum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cuiuslibet in potentia exsistentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi exsistens, est in potentia ad formam mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita

(1) L'ensemble des êtres, selon saint Thomas, ne marque pas seulement une ascension progressive des formes vers des expressions finies toujours plus parfaites de la perfection divine; mais la diversité même des formes est ordonnée à une manifestation d'ensemble, qui exprime d'une manière toujours plus complète cette perfection divine, les diverses formes se complétant par leur diversité même, en vue d'exprimer plus pleinement cette perfection transcendante (I, 47, 1, c).

plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis » (1).

Ainsi l'homme apparaît comme le terme de l'univers sensible, qu'il synthétise à la façon d'un microcosme (I, 90, 2).

Loin donc qu'il y ait hétérogénéité totale entre les formes des espèces inférieures, il faut dire, au contraire, que, du point de vue métaphysique, ces formes se continuent naturellement les unes les autres, chacune trouvant dans une forme supérieure l'expression plus parfaite de ce dont elle n'est qu'une ébauche, et ainsi, peut-on dire, une similitude éminente d'elle-même.

Et on peut même ajouter que chacune d'elles, par sa nature même, tend à se prolonger dans une forme d'être supérieure, qui la rapproche davantage du terme dernier auquel elle est naturellement ordonnée : car c'est un axione constant chez les scolastiques et spécialement chez saint Thomas, que dans tout être il y a un parallélisme nécessaire entre sa finalité et ses virtualités actives.

Quoi de plus naturel, dès lors, d'admettre, comme le demande le transformisme, que les puissances génératrices d'une espèce puissent étendre leur action jusqu'à l'espèce qui la prolonge naturellement dans le sens de sa finalité dernière ? Non pas sans doute selon l'exercice normal et ordinaire de ces puissances,

(1) Il ne faudrait pas conclure de ce passage que l'opinion de saint Thomas sur l'origine des espèces est favorable au transformisme. Comme le remarque M. Messenger, saint Thomas n'est nullement à ranger sur ce point avec les Pères grecs et saint Augustin; il a même marqué une réaction en sens inverse. En particulier, il n'admet pas que le corps du premier homme ait été produit autrement que par une action immédiate de Dieu (I, 91, 2); et les raisons qu'il en donne valent également pour tout passage d'une espèce à une autre. Peut-être, comme le pense M. Messenger, l'origine de cette opinion doit-elle être cherchée en dernière analyse dans la fidélité de saint Thomas aux doctrines scientifiques d'Aristote, qu'il aurait voulu ensuite justifier par des raisons métaphysiques.

lequel est naturellement ordonné, comme tel, à la reproduction de l'espèce; mais suivant une extension de cet exercice, impliquant dans les puissances génératrices des virtualités radicales, qu'un concours spécial de Dieu pourrait actuer de façon à les rendre aptes à produire un organisme supérieur, ayant avec la forme de l'espèce génératrice une affinité naturelle. Cette action spéciale de Dieu actuerait donc, dans des conditions données, chez certains individus de certaines espèces, une puissance obédientielle fondée sur la nature de ces espèces, c'est-à-dire sur la parenté naturelle des espèces entre elles, parenté dont l'origine et le fondement dernier est cette finalité qui ordonne les formes inférieures à la forme humaine comme à leur terme ultime (1).

Et on ne voit pas pourquoi l'organisme humain lui-même ne pourrait pas aussi rentrer dans le processus de l'évolution ainsi compris, dont il serait le couronnement. Sans doute, ici, l'action génératrice de l'ancêtre immédiat de l'homme aurait uniquement comme rôle de disposer la cause matérielle de l'organisme humain à la réception de la forme qui doit lui donner son unité interne; et cette action n'atteindrait son terme que par un concours spécial de Dieu, comme celle que requiert la production de toute espèce naturelle; mais ce terme, cependant, se rattacherait, par sa structure morphologique, à l'organisme inférieur qui aurait été sa cause partielle.

(1) Il est bien évident que cette finalité qui ordonne à l'homme les espèces inférieures n'implique nullement une évolution monophylétique ou rectilinéaire. Par leur type fondamental de structure morphologique cependant, toutes les espèces se rattachent au tronc de cet arbre généalogique des espèces dont l'homme représente le sommet : mais rien n'empêche que chaque type de structure évolue lui-même suivant sa finalité particulière. Ainsi l'arbre généalogique des espèces apparaît bien plus comme un buisson que comme un tronc. Les diverses espèces, en effet, ne sont pas les moments d'une sorte de développement embryonnaire généralisé qui se serait produit à travers les périodes géologiques, développement dont chaque espèce marquerait comme un échelon franchi dans l'échelle des formes, et un acheminement direct vers la forme humaine. Chaque espèce, prise en elle-même, a une valeur propre comme forme d'être, comme expression d'une certaine manière nouvelle de réaliser l'être matériel, qui a sa valeur particulière dans l'ensemble de l'univers sensible.

Cette action spéciale de Dieu actuant dans certains êtres des virtualités incapables de s'exercer par elles seules, serait évidemment distincte du concours ordinaire de Dieu coopérant à l'activité naturelle des causes secondes; mais elle ne devrait cependant pas être conçue comme une sorte d'intrusion à la façon d'un coup d'état, qui ferait de la production des nouvelles espèces une sorte de miracle ou de nouvelle création; elle s'exercerait, au contraire, suivant les exigences naturelles de la production des espèces par voie d'évolution; et, en ce sens, on pourrait la dire naturelle, mais pas ordinaire.

Une telle conception implique sans doute que les espèces constituées par des formes liées à la matière n'ont pas en elles-mêmes la parfaite unité des espèces pures. A vrai dire l'Être parfait seul réalise pleinement cette propriété transcendentale de l'être qu'est l'unité : lui seul est parfaitement *divisum ab omni alio* : c'est pourquoi il ne dit relation à rien en dehors de lui, et rien en dehors de lui ne peut être un bien pour lui, un principe de perfection qui le fasse être plus pleinement lui-même. Il n'en est pas de même de l'être fini, qui, en tant qu'être, est essentiellement ouvert à une perfection plus grande que celle qu'il réalise par sa forme propre : il n'a pas en soi tout ce qui constitue la plénitude de sa perfection; c'est pourquoi il y a pour lui des biens en dehors de lui, qui sont vraiment quelque chose de lui-même en dehors de lui : et ces biens ce sont les autres êtres. L'être fini ne possède donc pas cette pleine suffisance en soi-même qui le constituerait parfaitement *divisum ab omni alio*; il ne trouve sa pleine unité que dans la totalité de l'être. Et suivant les principes de l'analogie, les formes inférieures de l'être fini, les êtres matériels seront nécessairement moins uns encore que les formes pures, moins *divisa ab omni alio*, moins étanches, par conséquent, et moins fermés les uns par rapport aux autres; et étant essentiellement pour l'homme, c'est en lui seulement et par la relation qui les unit à lui qu'ils trouveront leur unité.

Ainsi pouvons-nous conclure légitimement, croyons-nous, que le transformisme compris comme nous l'avons expliqué, non seulement ne contredit pas les principes essentiels de l'onto-

logie scolastique, mais s'harmonise très bien avec eux (1).

Il ne s'en suit pas d'ailleurs que le transformisme soit vrai pour autant : sa possibilité absolue étant admise, la question du fait lui-même reste entière; car de ce que l'origine des espèces par voie d'évolution ne soit pas impossible absolument, il ne suit nullement, comme nous l'avons dit plus haut, qu'il soit la vraie explication de l'origine des espèces. Cette question du fait est sans doute du domaine propre de la science positive; mais comme elle intéresse aussi le dogme révélé, elle relève également de la théologie, et en dernière analyse du magistère infaillible de l'Église.

De ce point de vue théologique, la question du transformisme est encore bien loin d'être tirée au clair, semble-t-il. M. Messenger démontre cependant avec beaucoup d'érudition, et c'est l'objet principal de son ouvrage, que l'hypothèse transformiste ne contredit pas le sens littéral des textes sacrés, qu'elle a pour elle toute une tradition patristique, et que, si, à partir du renouveau péripatéticien du XII^e siècle, on s'est écarté de cette tradition, ce ne fut pas pour des raisons d'ordre métaphysique ou tenant au dogme révélé, mais à cause des conceptions scientifiques aujourd'hui périmées, et qui ne sont nullement essentielles à la métaphysique scolastique. Depuis lors cette question n'a plus guère préoccupé les théologiens que d'une manière secondaire, jusqu'au moment où les doctrines scientifiques de Lamarck et de Darwin lui ont rendu un regain d'actualité. L'ensemble des théologiens catholiques a fait d'abord à celle-ci un accueil plutôt défiant, pour ne pas dire hostile; et non sans raison d'ailleurs, car pendant longtemps on a cherché à les exploiter contre les croyances catholiques et les enseignements de la Bible. Depuis lors cependant, à mesure que se dissipaient les imprécisions et les équivoques qui l'ont entouré à ses origines, le transformisme,

(1) Nous nous ferions scrupule de sembler attribuer à M. Messenger les idées que nous venons de développer. Elles ne contredisent pas cependant, croyons-nous, celles qu'il propose lui-même dans son ouvrage; mais celui-ci étant principalement théologique, il ne s'étend pas sur l'aspect philosophique du problème que pose le transformisme.

au moins sous certaines formes qui n'ont rien de commun avec le monisme matérialiste, a trouvé chez les théologiens et les philosophes catholiques un meilleur accueil; et le nombre va croissant de ceux qui jugent qu'il n'est pas incompatible avec l'enseignement traditionnel de l'Église. Dans toute cette question de la compatibilité du transformisme avec le dogme révélé, c'est l'Église seule qui a compétence pour trancher en dernier ressort. Elle a gardé jusqu'ici une réserve prudente, comme vis-à-vis de toute nouveauté doctrinale non encore établie, mais n'a cependant jamais pris une position telle qu'elle devrait revenir en arrière si un jour le transformisme était scientifiquement démontré.

Edmond Brisbois, s. i.

Une controverse dans la Compagnie de Jésus

L'œuvre posthume du regretté Père Le Bachelet (1) que vient d'éditer le *Museum Lessianum*, est une histoire documentaire de la controverse sur la grâce efficace qui provoqua le décret d'Aquaviva du 13 décembre 1613. Cent cinquante-cinq pièces d'archives, pour la plupart inédites (lettres, notes, mémoires, apologies, dont plusieurs constituent de véritables traités) sont reliées par un commentaire historique et doctrinal, sobre, clair et objectif. Le but que se propose l'auteur est d'expliquer cette intervention du Père Général : « Le moyen de comprendre le décret d'Aquaviva ne serait-il pas de le remettre dans son cadre historique, et d'étudier la controverse qui le provoqua ? Cette controverse est en réalité peu connue, car elle n'eut pas de retentissement en dehors de l'Ordre: ce fut une querelle «domestique», à laquelle prirent part des théologiens de grande valeur, dont presque tous se connaissaient personnellement et s'estimaient beaucoup... Donner, à l'aide de tous ces documents, une histoire vraiment objective du décret d'Aquaviva, m'a paru n'être pas une œuvre inutile » (p. IX, XIV).

En réalité, ce travail présente un intérêt qui déborde singulièrement le but poursuivi par l'auteur. Ces pages, captivantes pour un théologien, offrent un double intérêt, historique et doctrinal. Elles nous font mieux connaître les grands théologiens qui furent mêlés à la querelle, elles nous mettent sous les yeux une foule de théologiens de second ordre, bien dignes cependant de retenir l'attention et font ainsi revivre le milieu théologique de cette belle époque; surtout elles montrent comment le Molinisme, un moment tenu en échec par le congruisme, petit à petit a supplanté la théorie rivale.

(1) X.-M. Le Bachelet, *Prédestination et Grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva* (1610-1613). 2 volumes. Louvain, Museum Lessianum, Section théologique, nos 25-26, (23 × 15 cm.), XVI-350 et 422 pp. Prix : 135 frs.

Du point de vue doctrinal, la publication de ces nombreuses pièces inédites est d'une grande utilité pour interpréter la pensée des grands auteurs, et nous fait mieux comprendre, par la réaction même que leurs écrits ont provoquée, l'importance et la portée de leurs œuvres. Enfin, cette histoire documentaire nous permet de suivre le développement interne de la doctrine moliniste elle-même, ce qui ne contribue pas médiocrement à nous la faire apprécier plus pleinement.

Cette doctrine avait eu des précurseurs en Tolet, Vasquez, Grégoire de Valence. Dans l'œuvre géniale de Molina, la célèbre *Concordia*, certaines questions, comme celle de la différence entre la grâce purement suffisante et la grâce efficace *in actu primo*, n'avaient pas été traitées expressément. Cette question ardue fut résolument abordée par Lessius. Sur certains points, la pensée du docteur espagnol était restée obscure. Le théologien belge la précisa, et mit en pleine lumière les conséquences des principes posés par son maître. Mais Lessius lui-même, au cours des controverses fut forcé, pour se défendre, d'expliciter davantage sa propre pensée, d'atténuer ou de corriger; il dut surtout compléter certaines formules critiquées, et tenir compte, dans ses explications, de certains aspects du problème, négligés dans la première rédaction. Les controverses donc ne furent pas sans profit pour Lessius lui-même. Ces controverses et le vigoureux décret d'Aquaviva ne furent pas non plus sans avantage pour la doctrine elle-même. Il avait semblé, à s'en tenir aux premières expositions, que le Molinisme effaçait trop la distinction entre la grâce efficace et la grâce purement suffisante, qu'il ne sauvegardait pas assez le caractère de bienfait spécial de la première, ni la prédilection divine pour les élus. Après les controverses, et ce fut le résultat de l'intervention d'Aquaviva et de Vitelleschi, l'accord est fait sur ces points essentiels. « Tous les théologiens jésuites admettent ce qu'il y a de fondamental et ce qu'il faut maintenir : que la grâce efficace et la grâce purement suffisante se distinguent, même *in actu primo*, quand on les considère dans leur être moral; sous le même rapport, la grâce efficace *in actu primo* se rattache à une volonté divine efficace; à ces titres,

elle est un plus grand don et un plus grand bienfait que l'autre. » (II, p. 385)

C'est ce que nous montre l'histoire racontée par le P. Le Bachelet. L'apparition du livre célèbre de Molina avait provoqué une controverse acharnée entre les théologiens, particulièrement entre ceux de la Compagnie et de l'Ordre de saint Dominique. Cette polémique avait troublé profondément toutes les écoles. L'affaire avait été évoquée à Rome et s'était débattue dans les Congrégations, dites *de Auxiliis*, de 1594 à 1607. En clôturant ces assemblées, le pape Paul V avait enjoint aux parties intéressées de s'abstenir désormais de tout ce qui pourrait troubler la paix ou trahir des sentiments d'amertume. Le calme s'était ainsi rétabli.

A un observateur superficiel, il aurait pu paraître que l'accord était complet entre les théologiens jésuites, unanimes à défendre leur confrère attaqué. Il n'en était rien cependant : il existait parmi eux deux courants opposés, les uns défendant le Molinisme pur, les autres, comme Suarez et Bellarmin, le compromis connu sous le nom de congruisme. L'occasion qui fit éclater le conflit latent, fut la publication, en 1610, du traité *De gratia efficaci* de Lessius. Salué avec enthousiasme par les jésuites de Belgique et d'Espagne, le livre reçut un accueil moins empressé à Rome. Le P. Général Claude Aquaviva se montra peu satisfait. Dès le 21 août, il écrivait au Provincial de Belgique une lettre où, malgré la part d'éloges, la critique et l'inquiétude dominaient. Le livre, en effet, soulevait dans le milieu romain des critiques assez vives, et l'opposant le plus décidé n'était autre que le cardinal Bellarmin. Le P. Général craignait que cette publication ne fût, pour la Compagnie et pour lui, la source des plus graves embarras.

Comme il arrive parfois en pareil cas, on songea, par crainte de la tempête menaçante, à jeter Jonas à la mer : seulement cette fois Jonas se débattit. Les inquiétudes d'Aquaviva n'étaient pas sans fondements. Il souhaitait vivement, et ce fut la politique de toute sa vie, maintenir dans son Ordre l'unité de doctrine, spécialement en ce qui concerne les épineux problèmes discutés dans la Congrégation *de Auxiliis*. Ce n'était que prudence. Or,

il semblait que Lessius ne maintenait pas la notion de grâce efficace, telle qu'elle avait été présentée, au nom de l'Ordre, dans la dispute *de Auxiliis*. Le Général craignait en outre, et à juste titre, le mécontentement du pape Paul V, qui verrait avec un extrême déplaisir une reprise des hostilités entre les théologiens dominicains et jésuites, et le livre de Lessius menaçait de la provoquer; son mécontentement était d'autant plus redoutable, que le roi d'Espagne, Philippe III, continuait à réclamer, avec insistance, du Saint-Siège, une décision favorable à la thèse dominicaine, qui avait toutes ses préférences. La situation était assurément critique.

Pour prévenir le danger, Aquaviva alla trouver le pape, lui parla du livre nouveau, en avouant qu'il contenait des assertions discutables, mais il priait Sa Sainteté de confier à lui-même et au cardinal Bellarmin le soin de tout arranger. La proposition fut agréée; de concert avec le cardinal, Aquaviva prit des mesures efficaces pour empêcher la diffusion du livre dans Rome. Avec l'aide du Maître du Sacré Palais, les exemplaires déjà vendus furent recueillis, et ceux qui vinrent ensuite arrêtés au passage.

Tandis que Lessius, très affecté de la tournure que prenaient les affaires à Rome, s'efforçait de se justifier, que, de toutes parts, affluaient à la ville éternelle des lettres louant et approuvant le traité et même des plaidoyers en sa faveur, Aquaviva, voulant agir sans précipitation et avec pleine connaissance de cause, chargea d'abord quatre théologiens du Collège romain d'examiner le malencontreux ouvrage. Leur jugement fut favorable. Pour plus de sûreté, il réunit une commission composée de douze membres; cette fois, la majorité témoigna moins de faveur; huit propositions furent extraites du livre, et ces huit propositions resteront jusqu'à la fin de la controverse, à la base des discussions (1). Elles furent

(1) Les huit propositions comprenaient trois sortes de passages, ceux où il y avait des expressions vives à l'égard des adversaires; ceux où Lessius exposait sa théorie sur l'élection à la gloire; d'autres, enfin, où il donnait sa notion de grâce efficace. Laissant de côté la première série, notons parmi les autres : 2) Non dari electis ex industria gratiam congruam et reprobis non congruam sed talem utrisque, ut si velint salventur, si nolint damnentur. 3) Infert... non esse certum ex diversitate gratiae, sed ex diversitate effectus pendentis a

envoyées à l'auteur pour qu'il s'en expliquât : « Ce qui semble faire le plus de difficulté, écrivait Aquaviva, le 23 octobre, c'est que, contrairement à l'autorité de saint Augustin et à la doctrine du cardinal Bellarmin, du P. Suarez, de Molina, et autres théologiens de la Compagnie, Votre Révérence rejette la grâce congrue et n'admet pas que Dieu fasse à l'égard des prédestinés quelque chose de plus qu'à l'égard des autres, comme s'il n'y avait qu'une grâce commune, suffisante pour tous, et que Dieu ne donnât aux prédestinés rien de plus qu'aux réprouvés ». On ne pouvait résumer plus clairement l'essentiel de la censure.

Mis en demeure de s'expliquer, Lessius envoya, le 24 novembre 1610, une première réponse. En même temps, malgré les douleurs physiques qui le torturaient, il composa un petit traité *De gratia congrua*, pièce capitale dans l'histoire des controverses; il y soumettait à une critique sévère la notion même de grâce congrue. Et comme Bellarmin avait objecté que sa doctrine était incompatible avec celle de saint Augustin et de saint Thomas,

libertate arbitrii, salvandos esse qui perseverent... Ex libero arbitrio pendere quod auxilia a Deo data habeant rationem doni perseverantiae, vel non habeant. 4) Dicit gratiam congruam non semper esse maius beneficium quam non congruam. Imo reicit distinctionem gratiae congruae et non congruae ut a theologis accipitur. 5) Ait Deum, cum suas gratias hominibus distribuit, non considerare ordinarie quae sint effectum habiturae, quae non; sed illas conferre secundum varias occasiones varias hominum capacitates variosque perfectionis et gloriae gradus ad quos cupit illos evehere. 6) Ait hominis iusti esse per gratiam Dei efficere, ut in Deo sit praescientia et praeparatio beneficiorum quibus reipsa ducitur ad salutem. 7) Ait iustificatos per gratiam Dei non minus facile in iustitia accepta perseverare, et legem divinam implere posse, quam hominibus politicis per naturam facile est iustitiam politicam externamque in se tueri et legem civilem implere. 8) Summa huius doctrinae haec esse videtur : Post praevium lapsum generis humani... statuit Deus rursum homines erigere et in hunc finem Verbi incarnationem praedestinavit, deinde ex sincera salvandi omnes homines intentione, decrevit illis dare media ad salutem necessaria, quantum rerum ordo et ratio providentiae, statui lapso conveniens, pateretur. Unde fit ut omne auxilium quod Deus homini confert in actu primo et ex parte Dei efficax sit, quoniam Deus ideo illud confert ut homo reipsa cooperetur et salutem consequatur. Ac proinde ipsi Deo displicet, si per liberum arbitrium inane et inefficax reddatur. Praeterea praevidens Deus aliquos vocationi divinae responsuros et in accepta iustitia perseveraturos, illos ad gloriam elegit iisque sua beneficia praeparavit et in hac praeparatione praedestinationis ratio consistit (I, p. 149-50).

que, d'autre part, Aquaviva insistait sur la nécessité de ne pas s'écarter de l'enseignement de ces deux docteurs, il rédigea en outre un traité spécial : *Quid senserint S. Augustinus et S. Thomas de electione immediata ad gloriam?* (1)

Le docteur louvaniste ne resta pas sur la simple défensive, il prit l'offensive, en utilisant contre ses adversaires une considération à laquelle il attachait une grande importance: à savoir que son opinion était beaucoup plus propre à promouvoir l'espérance et la ferveur chrétiennes. Au contraire, présenter la détermination des bonnes œuvres et la prédestination à la gloire et à tel degré de gloire, comme fixées d'avance d'une façon absolue, ne favorise ni le zèle pour la conversion des autres, ni la sollicitude pour son progrès spirituel. De là, une réfutation du congruisme : *Ex sententia B. Patris Ignatii et Constitutionibus.*

Pendant que le théologien belge travaillait pour sa défense, l'examen des huit propositions se poursuivait à Rome et ailleurs. Le 12 mars 1611, le Père Général avait envoyé le résultat de l'examen des censeurs sous forme de cinq contre-propositions, opposées, comme corrections, à cinq assertions attribuées à Lessius; il les soumettait à ses réflexions. Celui-ci ne rejeta pas purement et simplement les contre-propositions; il se contenta de les interpréter en se servant des distinctions déjà énoncées dans son *De gratia congrua*, et autres écrits. Cette réplique partit pour Rome le 8 avril.

Qu'on ne croie pas que Lessius n'ait rencontré que des adversaires. Parmi les théologiens romains chargés de l'examen de ses écrits, plusieurs se prononcèrent nettement en sa faveur, tels le P. Nicolas Godigno, alors préfet des études au Collège romain, et le P. Étienne del Bufalo. En Allemagne surtout, le docteur de Louvain comptait des partisans. Dans la lutte contre le protestantisme, la doctrine de Lessius leur paraissait un instrument providentiel. Les universités d'Ingolstadt et de Dillingen étaient

(1) Aquaviva ayant appris que Lessius travaillait à cet écrit ne le désapprouva pas : mais il signifia le désir que l'écrit ne circulât pas, ni en dehors, ni au dedans de la Compagnie, craignant que ce ne fût une source nouvelle de dissentiments.

acquises à sa cause : le célèbre Becanus prenait aussi sa défense.

Fidèle à sa promesse, le Père Général ne s'était pas contenté de consulter les principaux théologiens de Rome, il s'était aussi adressé aux espagnols, particulièrement à ceux qui étaient intervenus dans la controverse *De Auxiliis* : Suarez, Arrubal, Antoine de Padilla, Christophe de los Cobos. Des réponses qui lui parvinrent de cette source, Aquaviva fit extraire cinq nouvelles propositions qui lui semblaient serrer de plus près la question sur les points controversés. Ces propositions furent soumises à une commission de six théologiens romains qui déclarèrent que, sous la condition d'être convenablement interprétées, elles étaient recevables.

Les réponses de Louvain n'avaient pas satisfait pleinement le P. Aquaviva. Rien d'étonnant; les points de vue étaient trop différents. Lessius plaidait la probabilité de ses positions; Aquaviva était préoccupé surtout de maintenir ce qui avait été soutenu dans la controverse *De Auxiliis*. Se jugeant suffisamment renseigné, il inclinait à prendre une décision pour prévenir les inconvénients qu'il redoutait. Le 16 avril, il écrivait à Lessius qu'après examen attentif, il ne jugeait pas pouvoir laisser circuler son livre tel quel. Il ne discutait pas la probabilité de la doctrine en elle-même : il s'en tenait au devoir de sa charge de veiller au bien général de son Ordre. Il estimait donc que, par obéissance et par justice envers la Compagnie, non moins que pour son propre bien, l'auteur du *De gratia efficaci* était tenu de prévenir les dangers qu'on redoutait, en faisant à son ouvrage les corrections demandées, tâche dont lui seul était pleinement capable. Il recevrait donc deux censures, d'après lesquelles il devrait retoucher son œuvre. La première, la *Censura minor*, était peu importante; aussi Lessius répondait dès le 18 mai : « qu'il lui serait aisé de satisfaire à ses exigences : quelques additions et suppressions. L'autre présentait plus de difficultés, néanmoins il promettait de revoir son livre de façon à faire disparaître tout sujet d'offense ». Cette seconde censure doit être identifiée avec la pièce connue sous le nom de *Censura maior*, dont l'auteur n'était autre que Suarez : elle constituait un examen en règle des huit propositions : chacune

était appréciée en des termes qui n'ont rien de bienveillant. Lessius n'eut pas de peine à reconnaître de qui émanait la pièce. « Des indices certains m'ont fait comprendre, écrivait-il dans la même lettre du 18 mai, qu'elle provient du P. Suarez. Comme c'est son opinion que j'ai réfutée, il n'est pas étonnant qu'il m'ait censuré de la sorte. » Et, dans une lettre au P. Albert, assistant d'Allemagne, il se plaignait d'avoir eu pour censeur un homme qui était à la fois juge et partie. Ces observations ne porteront leur fruit que plus tard. Pour le moment Aquaviva maintint son injonction; il répondait, le 11 juin, qu'il avait envoyé la *Censura maior*, non pas au nom de Suarez, mais en son propre nom; il fallait donc la regarder comme émanant d'un supérieur et la traiter en conséquence. Lessius obéit et se mit à l'œuvre.

Ici se place un épisode. Le P. Albert n'avait pas goûté la mesure prise contre l'auteur du *De gratia efficaci*, la jugeant dure et précipitée. Sur la fin d'avril, il présenta une supplique au pape Paul V, le priant de faire rapporter l'injonction intimée à Lessius. Paul V ne resta pas complètement sourd à cet appel; il reçut en audience l'assistant d'Allemagne et lui laissa faire l'apologie de son protégé. Mais ce fut tout : il n'y avait pas à compter sur le pape pour arrêter le P. Aquaviva.

De son côté, Lessius s'était résigné au travail de révision : le Père Général l'encourageait et le pressait, et, le 13 juin, écrivait au père de Fléron, provincial, combien la nouvelle de cette prochaine retouche avait été agréable au Saint-Père. Souffrant de la fièvre, le professeur de Louvain ne pouvait aller aussi vite qu'on le désirait à Rome. Mais brusquement, le 25 août, on ne sait sous quelles influences, Lessius résolut de s'adresser directement à Paul V. Il rédigea, sous forme de supplique, un court mémoire pour défendre son ouvrage incriminé. Sa doctrine, disait-il, était approuvée et reçue dans beaucoup d'universités, en Belgique, en Allemagne, en France, et même en Espagne et en Italie. Son livre ne lui semblait pas avoir besoin de correction.

Si Lessius n'avait eu des adversaires que dans son Ordre, Paul V n'aurait pas insisté, comme il le faisait, pour une prompte solution de l'affaire. Mais le roi d'Espagne renouvelait ses

démarches pressantes pour obtenir la reprise du procès *De Auxiliis*, et une solution favorable à ses désirs. Des Dominicains, tels que l'archevêque Diégo Alvarez, et le Père de Lemos attaquaient violemment le traité *De la grâce efficace*, et ces attaques, si outrancières qu'elles fussent, ne laissaient pas que d'impressionner le Souverain Pontife.

De son côté, le théologien accusé crut opportun de passer à l'offensive : craignant que l'autorité personnelle de Bellarmin n'entraînât le Père Général à imposer le congruisme, qu'il jugeait préjudiciable au bien des âmes, Lessius recueillit dans le livre des *Controverses de gratia et libero arbitrio*, quatorze propositions qu'il soumit à une critique serrée, subtile et incisive. Il confia cet opuscule au P. Scribani, procureur de la province belge, partant pour la ville éternelle, le 13 septembre.

Le P. Scribani emportait en outre, dans sa valise, plusieurs autres mémoires, mais apologétiques, entre autres une longue réplique à la *Censura maior*, où Lessius soumettait les appréciations de Suarez à une critique très ferme, alerte et parfois décisive. Le Père Procureur était aussi chargé par les professeurs de Louvain et le Père Provincial de représenter de leur part au Père Général, qu'une correction du livre ne pourrait avoir lieu sans beaucoup d'inconvénients.

Mais aucune intervention ne devait sauver Lessius. Paul V s'impatientait, il menaçait même de prohiber le livre, si satisfaction ne lui était pas donnée. Aussi, quand il eut pris connaissance de toutes les pièces apportées par Scribani, malgré les représentations venues de Belgique, Aquaviva jugea qu'il était temps d'agir. Après un dernier examen, le 7 janvier 1612, il écrivit à Lessius une lettre, très affectueuse, mais aussi très ferme. Il connaît l'esprit religieux de Lessius, disait-il, et en espère beaucoup pour l'édification commune. Il lui envoie les huit propositions, modifiées cependant et retouchées d'après les observations de Lessius, non sous forme de censure proprement dite, mais de *déclaration*, et lui enjoint de corriger son livre conformément à cette déclaration.

Lessius trouva la « déclaration » qu'on lui envoyait beaucoup

plus bénigne que les censures précédentes, et constata qu'on ne lui demandait pas de sacrifier ce qui, dans sa doctrine, lui tenait le plus à cœur. Il se mit aussitôt à l'œuvre et, avant la fin du mois, transmettait à Rome son travail de révision : le Père Général en exprima toute sa satisfaction et le pape à son tour se déclara content et édifié. Malheureusement, malgré toutes les instances d'Aquaviva et de Bellarmin, Paul V refusa l'autorisation de réimprimer le livre, dans la crainte que de nouvelles discussions ne favorisent la campagne menée par certains princes, comme Philippe III et l'empereur Matthias, pour une reprise du procès *De Auxiliis*. Nouvelle épreuve pour le professeur louvaniste.

Le Père Général avait toujours été préoccupé d'assurer la sûreté et l'unité de doctrine dans son Ordre. Dans ce but, il préparait une lettre circulaire. Sa pensée allait naturellement aux questions que l'apparition du traité *De gratia efficaci* avait soulevées. Passant outre aux observations des Pères qui ne croyaient pas à l'opportunité d'un décret, le 14 décembre 1613, il publia sa célèbre ordonnance, prescrivant de s'en tenir sur la matière de la grâce, aux positions soutenues dans la controverses *De Auxiliis*. Ce décret, rédigé sous l'influence de Bellarmin, Suarez, Christophe de los Cobos, qui jouissaient de l'estime particulière du Général, semblait consacrer le système congruiste.

Lessius le reçut avec respect et pleine soumission, et, comme préfet des études, le fit observer avec un zèle qui lui valut les félicitations du P. Général.

La mort d'Aquaviva, survenue le 31 janvier 1615, fournit à Lessius l'occasion de reprendre la question. Député à la congrégation générale, réunie pour donner un successeur au supérieur défunt, il présenta à l'assemblée un double mémoire, concluant à la nécessité de réviser le décret de 1613. D'autres voix se firent entendre, et, finalement, la commission chargée d'examiner le rapport du théologien belge, jugea qu'il y avait lieu d'*expliquer* l'ordonnance d'Aquaviva. En conséquence, le P. Mutius Vitelleschi, le nouveau Général, publia le 7 juin, quatre mois après la clôture de la congrégation, une *déclaration*. Celle-ci n'abrogeait

pas le précédent décret, mais en donnait une explication autorisée (1). En réalité l'explication équivalait à un triage, fait entre le principal et l'accessoire. Le principal, c'était l'affirmation positive que la grâce efficace diffère, même *in actu primo*, de la grâce inefficace, qu'elle connote de la part de Dieu un bienfait plus grand et une bienveillance spéciale. L'accessoire était l'explication du *comment* et du *pourquoi*, nécessairement autre dans l'hypothèse congruiste et dans l'hypothèse simplement moliniste. On pourrait désormais, sans s'écarter de la direction officielle, rejeter l'accessoire, à condition de maintenir l'essentiel.

C'était une victoire pour Lessius. Mais Dieu permit qu'il n'eût pas la joie de voir paraître la seconde édition du traité *De gratia efficaci*, pour laquelle il avait tant lutté. Miné depuis de longues années par des infirmités graves et extrêmement douloureuses, il s'endormit dans le Seigneur, le 4 mars 1623. La réimpression n'eut lieu qu'en 1626. La comparaison de la première et de la seconde édition montre que le travail de révision fait par Lessius, conformément aux directions de Rome, n'eut le caractère ni d'une rétractation, ni d'une correction proprement dite; ce fut une *explication*, ou *déclaration*, où il dit d'une façon explicite bien des choses que, dans la première rédaction, il n'avait pas niées, mais qu'il n'avait pas non plus affirmées, parce qu'il envisageait la question sous un autre aspect, relatif et par là même incomplet. En particulier, il n'a ni changé, ni atténué sa doctrine sur l'élection à la gloire; il l'a plutôt affirmée avec plus de netteté et de fermeté.

Nous ne suivrons pas le P. Le Bachelet dans la suite de son récit. L'histoire que nous venons de rappeler suggère bien des réflexions. Que de pareilles divergences d'opinions aient pu se produire au sein même de l'Ordre, que des hommes d'un esprit

(1) Vitelleschi voulait écarter une interprétation exagérée ou rigide, qui, de son avis, ne représentait pas la vraie pensée d'Aquaviva, ou du moins ce qu'il avait eu principalement en vue. Son intention n'avait pas été de trancher des questions qu'il avait voulu laisser libres, tel le mode d'élection à la gloire. Ancien assistant, il était en position pour connaître la pensée du Général défunt.

supérieur et d'une droiture et loyauté intellectuelles incontestables aient échangé des arguments sans parvenir à se convaincre mutuellement, ceux-là seuls s'en étonneront qui ignorent la faiblesse native de l'esprit humain, surtout lorsqu'il est mis en présence du mystère divin. Mais plus remarquable que l'opposition des théories est la charité qui n'a cessé de régner, et qui, dans une controverse si vive, n'a pas subi d'atteinte sérieuse. Ce fait à lui seul montre la vertu peu commune de ceux qui y furent mêlés.

La publication de ces documents nouveaux, bien loin de la diminuer, augmente plutôt l'estime que nous avions pour ces théologiens du XVII^e siècle, en nous les faisant connaître plus intimement. Combien sympathiques nous paraissent les professeurs de Louvain, et les supérieurs immédiats de Lessius, recteurs et provinciaux, qui tous l'ont soutenu de leur affection constante et se sont employés, de tout leur pouvoir, à le défendre. Nous admirons la calme sérénité, le désintéressement de saint Robert Bellarmin et la droiture de ses intentions. S'il poursuit la correction du livre de Lessius, c'est moins pour faire triompher ses idées personnelles, qu'il croit vraies et seules conformes à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, que pour prévenir les malheurs, que sa parfaite connaissance de la cour romaine et de la situation difficile de l'heure, lui faisait justement redouter. Toutes nos sympathies vont naturellement au professeur de Louvain : les documents publiés nous révèlent la candeur de son âme, les hautes vues de zèle qui l'inspirent, ils nous montrent surtout son inlassable patience, d'autant plus méritoire qu'aux contradictions pénibles s'ajoutaient des infirmités presqu'insupportables. Certes, il ne reste pas impassible devant l'opposition; l'attitude de Bellarmin l'émeut profondément; mais pas un mot ne lui échappe qui trahisse ou la colère ou l'amertume. Ces pièces d'archives mettent enfin en belle lumière la grande figure d'Aquaviva. Pleinement conscient de ses responsabilités, percevant clairement les dangers d'une reprise du procès *De Auxiliis*, qui aurait pu être fatale, avec un calme parfait, un esprit de justice et une modération

remarquables (1), sans se laisser entraîner dans la discussion, comme un vrai chef, il poursuit avec une résolution tranquille l'exécution de ce qui lui paraît, et ce qui était en réalité, le véritable bien de l'Ordre. On peut regretter que, dans la rédaction de son décret, il se soit trop laissé influencer par le congruisme des conseillers qui avaient sa confiance, mais personne ne niera que son ordonnance n'ait eu cet heureux résultat d'établir l'accord explicite de tous les théologiens jésuites sur ces points essentiels, qu'il fallait à tout prix sauvegarder : le caractère de bienfait spécial de la grâce efficace *in actu primo*, et la prédilection divine envers les élus.

E. Hocedez, s. i.

(1) Les corrections imposées à Lessius, comme on l'a vu, ne comportaient nullement l'abandon de l'essentiel de sa doctrine.

Esprit et Dévotion

C'est toujours un régal pour l'esprit qu'un livre de l'abbé Bremond (1); par la forme exquise d'abord, — à qui faut-il l'apprendre ? — par la nouveauté, la variété, la richesse luxuriante du contenu ensuite. Il est un fait que les érudits, les chercheurs, les curieux et les bibliophiles ne sont pas moins prévenus aujourd'hui en faveur de Henri Bremond que les gens de lettres et les artistes les plus exclusivement tels. De ce succès on peut, à mon avis, assigner plusieurs raisons, qui toutes sont plausibles, sans l'être également.

Le style d'abord, cet inimitable style de l'abbé Bremond, un style qui cause, jase parfois, qui, au lecteur tranquillement assis dans son cabinet de travail solitaire, donne l'illusion d'une conversation vive et animée, d'où fuseraient, par intervalles, les traits d'esprit, comme les étincelles entre les pôles d'une magnéto, ce style « tel au papier qu'à la bouche », comme Montaigne l'eût aimé, et qu'il serait fou, tout bonnement, de vouloir imiter, parce que seul Bremond, en ayant les moyens, en possède le secret... « Bremondiser », certes, ne le peut pas qui veut!

Il y a ensuite sa méthode neuve et, dans la matière à laquelle il l'applique, presque inattendue. Elle aborde l'histoire de la piété par le côté littéraire; c'est, je crois, l'aborder par son côté le plus humain, le plus universel et, à coup sûr, le plus populaire. Une chose à première vue aussi rébarbative que l'ascèse, aussi excentrique par rapport aux soucis de la masse, ne peut que gagner à nous être présentée dans un jour familier, que nous aimons d'habitude, et qui dès lors ne nous cause ni surprise ni défiance.

Enfin, puisqu'il faut bien aborder la question : voyez-vous un grand mal à ce que la dévotion, qui certes est chose sérieuse, au

(1) *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, par Henri Bremond, de l'Académie Francaise. IX. *La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*. Paris, Bloud et Gay, 1932, (24 × 16 cm.), IV-396 p. Prix : 40 frs.

point qu'elle a pu passer pour le fait d'esprits chagrins et moroses, que la dévotion, dis-je, se rencontre parfois — oh! rien qu'un instant, la durée d'un sourire — avec l'esprit qui déride le front que tendait la studieuse attention? *Devotio et lepor osculati sunt!* Dans les ouvrages de l'abbé Bremond, la dévotion et l'esprit se donnent le baiser de paix ou, ce qui revient au même, de la réconciliation. Oui, « pourquoi vouloir que fassent *toujours* mauvais ménage la dévotion et l'esprit ?» Pourquoi, par exemple, lorsqu'il traite d'une dévotion pour âmes sublimes, telles que l'Adoration réparatrice, priveriez-vous M. l'abbé Bremond du plaisir de vous présenter le «*Manuel de l'Adoration réparatrice*»— il conserve ce trésor dans sa bibliothèque — qui appartint à Mademoiselle Luce, fille dévote demeurant « *sur le quait vis-à-vis la ponpe à Paris* »? Vous ne saviez pas peut-être; mais la gravure-frontispice de ce manuel reproduit un si beau thème iconographique : devant l'ostensoir, sur le degré de l'autel, deux anges, *agenouillés autant qu'on peut l'être quand on a des ailes*, plus *éveillés* que *recueillis* l'un et l'autre;... le regard vigilant de l'abbé a cru remarquer que ceux du livret de Mademoiselle Luce sont « *moins agités, moins enfants de chœur*, si l'on peut dire — on peut, M. l'abbé, on peut, tranquillisez-vous, — que ceux de la Somme eucharistique du grave P. de Machault, S. I. » Eh! mais passez donc à cet historien du sentiment religieux qui, évidemment, devant son monceau de fiches, éprouve le besoin de se délasser un peu, fût-ce aux dépens de Mademoiselle Luce, la conjecture très psychologique, ma foi, que voici : ces anges « *Mademoiselle Luce les aura contemplés souvent avec amitié* » — pour sûr! — « *Celui des deux surtout qui ressemble à une première communiante* ». Oui, celui-là surtout!

Maintenant, de ces citations n'allez pas conclure que l'auteur de l'*Histoire littéraire du Sentiment religieux*, se permettant parfois une espièglerie littéraire, son ouvrage ne saurait être pris au sérieux! Quelle erreur ce serait! Quelle inconsciente ou malhonnête substitution d'un concept à un autre! Seriez-vous aussi de ceux qui pensent qu'un écrivain sérieux ne peut être qu'une sorte de pédant ayant conclu un pacte avec l'ennui?

Distinguez donc entre la chose dite et le ton sur lequel elle l'est, et si vous objectez avec Buffon — pas mal, je l'avoue, — que le ton n'est que la convenance du style à la nature du sujet, ne perdez pas de vue que le livre est long et la patience du lecteur moderne courte, courte... Une malice ragaillardit l'attention expirante; une comparaison neuve et voilà cette moribonde qui rebondit :

notum si callida verbum
Reddiderit iunctura novum.

Voulez-vous des exemples ? Le canon de la messe sera-t-il dit à voix haute ou bien « *submissa voce* », en sorte qu'il ne soit entendu que du seul célébrant ? La question troubla jadis le monde des rubricaires et liturgistes. Tout bien pesé, il semble à M. B. que tout le bruit suscité par cette querelle n'était pas « *autre chose qu'un monôme d'étudiants* ». La drôlerie est dans l'anachronisme implicite. Voici M. B. qui s'avise de classer ses écrivains dévots. Naturellement, il a bien soin de ne pas omettre « *la famille inépuisable de ceux qui ne composent qu'à coups de ciseaux* ». Ceci pourrait être de la pure malice. Pourquoi, direz-vous, leur faire l'honneur de les mentionner ? Eh ! mais c'est sans doute parce qu'ici-bas « rien ne se perd tout à fait, *et pas même les sermons* ». Voilà qui est encourageant, certes. Parfois, le coup de lancette est donné discrètement et à la dérobée, comme lorsqu'il parle — oh ! rien qu'en passant — de « *la sainte passion d'élargir la voie étroite* » qui du temps de Louis XIII animait, paraît-il, certains zélateurs du culte de la Vierge.

Mais, s'il y a une cible que ce satiriste souriant vise plus volontiers et crible avec délices, ce sont les dévotes, les benêts, — les nigauds, comme il aime à dire — et les fanatiques de tout genre et de tout format. Comment garder son sérieux devant des réflexions telles que celle-ci : « Il — c'est de saint François de Sales qu'il s'agit — vise manifestement *les dévotes agitées que le P. Caussin rappelait à la raison* quelques années plus tôt. En 1644, c'est-à-dire au lendemain de la *Fréquente Communion*, elles *bourdonnaient* encore ! » Oh ! le pouvoir évocateur des mots ! La métaphore baroque m'a fait revoir en imagination un grand local maussade

aux murs blanchis à la chaux, où couraient sur trois rangs parallèles des bancs-pupitres à deux places, peints en noir. J'y passai maintes belles heures de ma studieuse adolescence à trahir Virgile et à prêter des sens inattendus aux sentences lapidaires de Tacite. Parfois, dans le silence lourd des chaudes après-midi d'été, un bruit s'élevait, discret, à peine perceptible, malaisé surtout à localiser, on eût dit le ronron vagabond d'une grosse mouche ou de quelque abeille maraudeuse... Les têtes, alors, discrètement, se levaient au-dessus de la « copie » à moitié achevée, ou de la page latine étudiée, pour regarder dans la direction de celui que notre ingrate et légère jeunesse appelait : le pion. Ah! il n'y a pas que les dévotes qui bourdonnent, allez! Quant au « pion », il m'a semblé que le plus souvent il n'avait ni la bonhomie un peu latitudinaire, ni le scepticisme résigné qui permet à un Bremond d'écrire : « *S'il nous faut condamner au feu tous les lourdauds de bonne volonté, où trouverons-nous un enfer assez vaste pour les avaler?* »

Mais, sans nous attarder à discuter la question de la bonne volonté des êtres qui « bourdonnent », dévotes ou potaches, revenons à la méthode de M. Bremond. Il en définit très nettement le caractère spécial et, mieux que personne, en prévoit les éventuelles insuffisances. Les statistiques ne sont pas le fait, et moins encore, — qu'il me pardonne de l'ajouter — le fort de cet explorateur des stratosphères religieuses. A travers les documents, il s'efforce de reconstituer ou, pour me servir de ses propres termes, « *de recréer une atmosphère spirituelle* ». « Chacun sa besogne, nous déclare-t-il avec fermeté, *la mienne se borne au choix et à la manipulation critique des indices proprement littéraires, c'est-à-dire des textes religieux.* » On peut dire que cette méthode, dans les limites précises où elle prétend ainsi se cantonner délibérément, s'est montrée plus que satisfaisante, heureuse, ne comptant plus les succès. Quand le fin lettré qui, après l'avoir créée, en fait l'emploi que l'on sait, a achevé de parcourir quelque ouvrage de piété : traité doctrinal ou opuscule dévot, Année, Conduite, Pratique, Lettres chrétiennes, trésor de prières, manuel de congréganiste, simple Paroissien même, qu'il s'agisse

enfin de la « *Solitude de Philagie* » ou de la « *Fréquente* » du grand Arnauld, soyez sûr qu'il y a découvert le morceau de choix, déniché le passage curieux ; il a épinglé en passant la réflexion naïve, annoté la métaphore incohérente ou saugrenue, bref, il a écrémé toute la substance spirituelle et littéraire du volume.

Dans le champ de Booz, Ruth la Moabite trouvait du moins à glaner quelques épis « entre les gerbes, derrière les moisonneurs » ; sur les pas du moissonneur Bremond, entre ses gerbes à lui, ce que vous trouverez encore à récolter, à grapiller, ah ! je crains fort que cela ne vous fasse pas une javelle ! Défiez-vous même un peu de la dextérité du moissonneur. Sur la foi d'un seul extrait, pour attrayant, onctueux, éblouissant qu'il vous paraisse, ne vous imaginez pas que ce soit partout « *aussi* beau, *aussi* intéressant que cela ». Vous seriez dupe, comme tel grave théologien que j'ai connu qui s'y laissa prendre. Dans un ouvrage, en réalité illisible tout d'une suite, le sourcier littéraire qui s'appelle Bremond a su repérer tout juste l'*unique* endroit où passait une veine de métal précieux. Eh ! non, pas toujours récréatifs les livres qu'annote et dissèque la patience curieuse de ce fureteur et amateur de « *pia hilaria* » ; pas dorée toute cette poussière que son art prestigieux excelle à animer et à ordonner ! Mais le souffle créateur d'un véritable artiste passe sur toute cette cendre, j'allais dire sur tous ces champs d'ossements arides, il rapproche tous ces débris et les voici qui se transforment en un de ces grands in-octavo, dans le beau caractère Bloud, qui font la joie non seulement de Théotime et de Théonée — pour Philotée cela va sans dire — mais encore de tout le haut mandarinat lettré et peut-être de ses collègues de l'Académie.

Le présent volume, qui est le IX^e^ d'une série dont le caractère monumental n'est plus niable, l'emporte même, à mon avis, sur les précédents par un certain caractère pratique, réaliste et pragmatique. C'est la « *Vie chrétienne* » *sous l'ancien régime* que l'auteur nous y remet sous les yeux ; je dis : nous y remet, car nous avions besoin hélas ! qu'on nous la rappelât, l'ayant quelqu peu oubliée dans notre siècle de communications rapides, de déplacements fréquents et faciles, d'automobiles-trombes,

d'express-bolides et d'avions-flèches ! Nous avions besoin d'être rappelés du « *pays de mensonge* », qui est celui du diable et de l'imagination, « *cette porte toujours ouverte à ses illusions* ».

Réapprenons donc de François de Saint-Pé, Bérullien, auteur d'un *Dialogue sur le Baptême ou la Vie de Jésus communiquée aux chrétiens dans ce Sacrement*, à « *animer notre baptême* », à redire, pour tout de bon cette fois, notre « *Consentio tibi, Christe* », bref à pratiquer ce que l'abbé B. appelle fort bien « *la dévotion au baptême* ». Car c'est chose de conséquence que d'avoir été régénéré, d'avoir reçu le *pneuma*, ou l'Esprit participé, ou encore la grâce sanctifiante ! Cela astreint à une sorte de mort mystique; cela oblige à « *exprimer dans sa vie la mort et la sépulture de Jésus-Christ* ». Et, à ce propos, laissez-moi vous demander si vous portez le petit scapulaire, dit « *habit du baptême* » ? On le porte sur soi jour et nuit, car il représente Jésus-Christ, dont un chrétien doit sans cesse être revêtu; et sachez que cet habit est de lin et non de laine et que la différence importe beaucoup : il est de lin, comme le surplis immaculé des clercs, « *à cause que le lin est produit par la terre, par la vertu du soleil, d'une manière pure, innocente et vierge* », tandis que la laine « *est la dépouille des bêtes et le vêtement des pécheurs qui leur sont devenus semblables par leurs inclinations brutales* ». Voyons, par quelles pratiques sanctifiez-vous le jour anniversaire de votre baptême ? Combien de fois en renouvelez-vous les promesses ? — Au fait, faut-il dire « *vœux* » ou seulement, « *promesses* » du Baptême ? Grave controverse. — Tous les mois ? Tous les mercredis ? ainsi que vous le conseillent ces graves chrétiens d'un régime hélas ! aboli.

Pourquoi n'auriez-vous pas, ainsi que les néophytes de jadis, votre « *Pascha Annotinum* » ? Pâques et la Pentecôte étaient autrefois les jours destinés au baptême solennel. Aussi toutes leurs octaves sont-elles consacrées aux nouveaux baptisés. *Isti sunt agni novelli... modo venerunt ad fontes*. Oui, vraiment, pourquoi n'auriez-vous pas votre « *Pâque annotine* » ? Et là-dessus le bon abbé, tout ému à la pensée du petit « chrémeau » baptismal dont on couvrit son front au jour de son baptême, de s'écrier : *Ah ! cette « Pâque annotine » au nom savoureux ! Eruditions char-*

mantes, romantiques même en quelque manière, que l'on proposait à la ferveur de simples fidèles »! Ne sentez-vous pas palpiter un regret dans cette exclamation admirative? Le Christianisme a beau n'être pas mort avec la « *dévotion au baptême* », il semble à Bremond « que de toutes nos dévotions françaises — il m'excusera de substituer : chrétiennes — c'est peut-être celle dont nous devons le plus déplorer la ruine et souhaiter la résurrection ».

Et pour contribuer à la dernière, le bibliophile qu'il est vous dédie un « *Excursus* » sur « *Les Litanies et l'Office du Baptême* ». Oh! ces « Excursus »! Ne commettez donc jamais la bévue de ne pas les lire, sous prétexte qu'ils sont affaire de scoliastes, de bibliomanes et de collectionneurs de pièces rares. Ces appendices « mesure pressée, bien remuée et débordante » sont tout bonnement de l'or en barre. Je signale à votre attention celui qui concerne le « *Spasimo* » de la Mère Douloureuse. Le dernier de ces « *Excursus* », qui vous est offert comme un spécimen d'un art qu'il vous faudra bien exercer un jour, « *l'art de mourir* », est vraiment une perle de grand prix : *pretiosa margarita*. Si vous ne saviez pas à quels sommets de foi la ferveur religieuse de notre XVII^e^ siècle national, celui de *notre* archiduchesse Isabelle pouvait élever une âme simple de chez nous, lisez le récit du trépas de « *Catherine, fille morte de la peste à Nivelle* » en Brabant. Histoire prodigieuse, fait là-dessus l'auteur. *Tout devait la rendre macabre et elle ne l'est pas!* Eh! non, elle ne l'est pas; la mort y a dépouillé ses couleurs funèbres pour se parer des blancheurs ivoirines des lis. *Ut lilium convallium!*

Je le répète, un champ de pépites d'or que ces « Excursus ». Je leur dois de savoir ce qu'était « *la Belle Messe* » et ce qu'est « *La Messe de Chasseur* », ce que sont les « *Messes sèches* », des bons Pères Chartreux et même ce qu'on payait comme « *stipendium* » de messe, vers la fin du XVII^e^ siècle : de 15 à 16 sols. Trait curieux des mœurs sacerdotales de ce temps-là — le contexte qui l'encadre ne nous permet pas, hélas! de croire que ces mœurs fussent alors très rares — : il y avait, révérence parler, des pauvres « *Praesta Quaesumus* » qui attendaient, dans le voisinage des chapelles, « que quelques bons dévots ou dévotes

leur apportassent une pièce de quinze sols pour leur messe. Quand la clientèle dévote ne venait pas, ils ne la disaient pas, la Messe! Vous ne devinerez jamais le marché que le saint M. de Bernières imagina de passer avec des célébrants de cette espèce. Les jugeant peu dignes de célébrer dans cette disposition, « il leur distribuait gratuitement à chacun au delà de ce qu'ils pouvaient espérer de leur rétribution, *en leur faisant promettre qu'ils ne diraient pas la Messe ce jour-là* ». Singulière façon de témoigner son respect à l'Amour qui s'immole et d'aider à réaliser l'*Ab ortu solis usque ad occasum*. La dévotion de ce bon M. de Bernières, c'est le petit bloc d'ambre fin qui a séjourné quelque temps dans le voisinage d'un gros grain de musc janséniste!

Un des caractères distinctifs des livres de M. B., c'est qu'ils plaisent et intéressent dès le début. L'auteur a une façon vive d'agripper l'attention du lecteur. Une fois pris dans le courant de la pensée, il faut suivre, bon gré, mal gré, s'abandonner au fil de l'eau, je veux dire aux sinuosités de la conversation; on subit le charme du causeur. Que celui-ci ausculte ou raconte une âme, qu'il affronte deux thèses théologiques ou expose une simple pratique de dévotion, toujours il est servi par un admirable don de psychologue religieux, — c'est selon nous la dominante de ce talent, — et aussi, ce qui a été moins remarqué, par une sorte de flair littéraire merveilleux qui, dans une matière donnée, lui fait adopter le point de vue, reconnaître le document, discerner le détail qui fixeront l'attention et créeront la curiosité sympathisante. Nul ne niera que B. soit aujourd'hui un des maîtres consommés dans l'art de plaire. Et plaire dans le genre didactique, plaire en traitant d'ascèse, en exhumant des vieux fonds de bibliothèques des traités de piété, dédaignés encore plus qu'oubliés... Ah! que de maîtres, que de conférenciers ne parlent, dirait-on, que pour maintenir leurs auditoires, une heure durant, sous une étouffante cloche à plongeur d'ennui! Le livre ennuyeux, on peut le fermer; on ne peut toujours fuir un parleur fastidieux. Prenez hardiment en mains ce IX^e^ tome de l'*Histoire du Sentiment religieux en France*, je suis bien sûr que vous ne le dépo-

serez pas avant d'avoir atteint l'appendice final : *Camus et la fréquente communion*.

Vous dévorerez même les notes, vous n'en passerez pas une, une fois que vous vous serez rendu compte que c'est dans ce fouillis d'italiques, de dates, de noms propres, de renvois et d'abréviations que l'auteur recèle souvent le détail le plus humoristique et aussi ses pointes les plus malicieuses. La note de la page 361 vous expliquera par exemple pourquoi le moyen âge appela sainte Barbe « *la mère de la confession* »; la bonne sainte passait en effet pour assurer à ses dévots la réception certaine de ce sacrement « *in extremis* ». Il y avait des laïques qui au « *Confiteor* » préparatoire à la confession sacramentelle ajoutaient les mots : *Et Dominae Sanctae Barbarae Matri Confessionis*. J'apprends tout cela de M. Bremond qui est allé prendre ce détail... vous ne devinerez jamais où ? dans le « *Bonum universale de Apibus* de *Thomas Cantipratensis* ». Seulement, au cours de son voyage d'exploration, le malicieux écrivain a mis également la main sur un petit office latin de la protectrice des moribonds; il ne résiste pas à l'envie de le citer et de le commenter quelque peu : *Tu decus Nicomedae Civitatis... Ad te currunt morientes... In te sperant agonizantes*. Après la deuxième invocation, il glisse — entre parenthèses — cette réflexion de pince-sans-rire : *Image un peu forte*. De ces notes, on en rencontrera sans peine qui sont ou paraîtront moins innocentes, celles par exemple qui émouchent vivement tel grave auteur d'un gros ouvrage liturgique.

Instructif, divertissant même — rien cependant des « *Divertissements devant l'Arche* », — l'ouvrage de M. Bremond est de plus profondément édifiant. Il nous met sans cesse en présence d'âmes qui prennent leur christianisme au sérieux. Baptême, assistance à la messe, mariage, extrême-onction, toutes ces actions ou cérémonies religieuses, qui par une séculaire routine continuent à jalonner des vies devenues étrangères à la pratique religieuse, étaient bien autre chose pour ces âmes que de pures formalités, simples prescriptions extérieures de rituel ou démarches dictées par les bienséances sociales religieuses. Quelle préparation exacte,

minutieuse, anxieuse presque à la mort! « *Comment serai-je avec Dieu* »? Voilà l'incertitude qui trouble profondément Madame de Sévigné. Ce n'est pas, explique M. Castets, « la vulgaire frayeur du trépas mais la nécessité de paraître devant le juge redoutable dont les arrêts sont sans recours ». Et cette angoisse, si authentiquement chrétienne, Bremond nous assure que tout le XVII^e^ siècle la partage avec elle. Cette peur les rend finalement capables de dévisager intrépidement celle qui, d'après La Rochefoucauld, comme le soleil « ne se peut regarder fixement »; elle les amène à s'y préparer de loin — que de beaux exercices de dévotion « *pour se disposer à bien mourir* » — à s'administrer fréquemment « *l'extrême-onction spirituelle* », avant d'en être réduits à recevoir la corporelle. Oh! les belles morts qu'ils faisaient : *Et laudatis antiquorum mortibus pares exitus!*

Et la vie n'est pas moins réglée que la mort par les maximes chrétiennes. Quel respect par exemple pour ce que le bon évêque de Genève appelle « *l'honnêteté du lit conjugal* »! Lisez donc l'admirable chap. IV intitulé « *La mystique du mariage* ». Ces chrétiens par leur vie ont écrit un commentaire anticipé de l'Encyclique « *Casti Connubii* ». « Aux fêtes de l'amour chrétien », l'esprit de pénitence, le plus souvent, est des premiers invités! Que nous sommes loin ici des plates plaisanteries des « *Quinze joies de mariage* »! Le christianisme, certes, ne supprime pas les « misères » inévitables de cet état : *habebunt tribulationem huiusmodi*, mais il les baptise « *croix* » ce qui, observe finement Bremond, fait toute la différence. Dans cet état, six sortes de croix, car vraiment, ils les ont comptées; la plus auguste ce sont les douleurs de l'enfantement. Mais, au-devant de cette croix, l'épouse enceinte va avec des prières dont la seule expression est émouvante : « O Éternel, fait dire le pasteur Merlin à la mère qui porte son enfant, ô Éternel, tes yeux sont ouverts au temps que les chamois des rochers font leurs petits; tu observes quand les biches façonnent, tu comptes les mois de leur portée et sais le temps qu'elles font leurs petits... A plus forte raison, ô mon Dieu, tu auras pitié et souvenance de moi, qui suis ta chambrière et ta fille, à qui tu as donné une âme raisonnable et qui m'as donnée à ton Christ, et

en lui la vie éternelle ». Psaume rude et tendre, commente l'auteur, où se marient les térébinthes bibliques aux genévriers épineux des garrigues (1) languedociennes!

Plus émouvante encore, parce que plus humaine et plus humble, la prière de la pauvre femme qui demande « que soient épargnées au corps de son enfant qui va naître *les marques symboliques des fautes maternelles* » : « Ne marque pas *ses* yeux pour l'aveuglement de *mon* âme; ne *lui* bouche pas les oreilles, à cause de *ma* surdité à tes inspirations; ne *lui* lie pas la langue pour ce que *je* suis muette à magnifier ton nom, ne *le* rends point enfin boiteux ou estropiat pour marquer *mon* impuissance et paralysie à cheminer en tes voies... Mais plutôt, ô bon Dieu, rends-le parfait de corps et d'âme et en fais un vif instrument de la gloire de ta grandeur ». Pas trace dans ces prières des appréhensions couardes de la maternité : « *Que si votre volonté est*, conseit la chrétienne de Godeau, une catholique celle-là, *que je meure en mon accouchement, je l'adore, je la bénis et je m'y conforme. Seulement, je vous demande la vie pour mon fruit, afin qu'il reçoive le Sacrement, sans lequel il ne peut voir votre face* ».

Que si cependant la croix, visiteuse attendue aux foyers chrétiens, se faisait plus rude encore, si elle venait séparer non plus les corps mais les cœurs, éteindre les derniers restes d'une flamme sanctifiée, eh bien! la chrétienne ne sera pas désarmée, et moins encore sera-t-elle vaincue! « *Par un chemin qui semble comique à nos mauvais yeux*, dit excellemment Bremond, elle peut désormais s'élever jusqu'aux plus hautes cimes du pur amour. Non, elle n'est pas risible, elle n'est pas risible du tout la prière que quelque prêtre pitoyable a remise à la femme à laquelle son mari « *fait des scènes* ». Je me demande toutefois, si cette épouse éprouvée, en récitant « *la prière de la mal mariée* », cette prière « qu'elle devra réciter chaque jour, *et deux fois les jours de scène* », ne ressemblera pas un peu à l'Andromaque d'Homère, laquelle « souriait à travers ses larmes ». A lui supposer de l'esprit, ne s'amusera-t-elle pas un peu de son chagrin même, tout en disant

(1) *Garrigue* ou *garigue*, lande, terre inculte dans le Midi.

dévotement : « *Je suis mal entrée dans un état qui de lui-même est saint et vous m'en avez punie par la contradiction que je souffre... et puisque mon peu de sagesse m'a rendu la grâce du sacrement si inutile,...* (mais non !) interrompt soudain le théologien paternel qu'est Bremond.

Et avec lui nous interromprons de notre côté le cours des réflexions modestes que nous suggéra la lecture de ces pages, qui donnent un si puissant relief à la sévère beauté des mœurs chrétiennes. Au reste, je l'avoue, la méthode des « *Excerpta* » ne peut que déflorer un ouvrage qu'il faut se donner la joie de parcourir, en s'abandonnant sans remords au plaisir esthétique qu'il procure: libre joie d'errer çà et là dans la vaste forêt, la « sylve » où croissent, dans le pêle-mêle luxuriant de la vie, les essences précieuses et les fleurs aux parfums balsamiques :

odorato... sudantia ligno
Balsamaque et baccas semper frondentis acanthi.

Une seule question encore; l'auteur la pose lui-même à deux reprises au moins et, au besoin, le livre la poserait pour lui : Ces chrétiens d'ancien régime *vivaient-ils* ces vérités de foi dont ils semblent avoir eu une connaissance si nette ou, mieux, une intelligence si vive ? « Se les assimilaient-ils sérieusement, se réglaient-ils sur elles, en un mot les vivaient-ils » ?

L'auteur laisse entendre que, pour répondre à une question aussi précise, il lui faudrait des statistiques qui lui manquent. Mais en somme il opte pour l'affirmative : « Oui, répondrai-je, puisqu'ils tâchaient de les vivre, ce qui revient d'ailleurs exactement au même. Dans cet ordre d'idées, vouloir c'est faire ». Oui, c'est ici ou jamais le lieu de réaffirmer le : *In magnis etiam voluisse sat est* ! Et il y revient à propos de la mort, bien désirable au chrétien : *votum christianorum* : Comprendre, admirer ce n'est rien; qui n'admirerait un tel sublime ? *Le vivaient-ils ?* Oui, je crois. Oh ! pas tous, je le répète, mais beaucoup d'entre eux. Dans ces livres qui les consolaient et les comblaient, ils se retrouvaient eux-mêmes — Seigneur, vous avez dit mon âme ! — Au moins, leur moi des grands jours, leur moi de grâce, leur vrai moi, celui

qu'ils tâchaient, comme ils pouvaient, d'immobiliser ». Il saute aux yeux, selon moi, qu'ils s'y retrouvaient; sans cela, tous ces livres, par eux-mêmes si peu divertissants, si peu appétissants même pour le collectionneur d'aujourd'hui, petits in-douze ou in-seize, reliés en basane, dont les feuillets fripés sont mouchetés de larges taches rousses, les eussent-ils seulement ouverts, les eussent-ils lus surtout, relus et médités ? Pour ma part je ne doute pas que leur christianisme n'ait été, sinon plus foncier, plus sincère, du moins plus austère, plus viril que le nôtre.

Ce qui se retrouve encore dans toute cette littérature, — Bremond ne le dit pas expressément, mais tout ce qu'il dit le suggère et fait voir assez que cette influence, de toutes la première, ne lui a pas échappé — c'est l'admirable *vertu éducatrice* de l'Église catholique. Tout chrétien réfléchi achèvera la lecture de ce volume, un des plus beaux que Bremond ait écrits, par un acte de foi à la « Sainte » Église : *Credo in sanctam Ecclesiam.* Ce qui voudra dire : Je crois à l'Église « *sanctifiante* » comme est « sanctifiant » l'Esprit Divin qui est son âme ! Elle éduque, elle façonne, je serais tenté d'écrire, elle pétrit les âmes, d'après un modèle surhumain : le Verbe fait chair. Elle élève les âmes par sa doctrine, elle les entraîne par ses exemples, elle les exerce par la pratique de ses sacrements. On n'a pas assez remarqué que dans ces sacrements, reçus comme il convient, il y a à l'œuvre je ne sais quelle céleste pédagogie ! En préciser l'action, en étudier l'influence sur les âmes, surtout celle des sacrements réitérables, ferait d'après moi le sujet d'un beau livre. De ces sacrements, Bremond en considère surtout quatre : baptême, Eucharistie, mariage, extrême-onction, mais il les prend bien par leur côté éducatif; il étudie les dévotions qu'ils font naître, les pratiques qu'ils suggèrent, les dispositions, les sentiments, les attitudes de volonté qu'ils imposent au fidèle. C'est en définitive toute la vie humaine, toute la pratique humaine que leur action embrasse et pénètre. Du berceau à la tombe, nos sacrements corrigent, redressent, justifient ou relèvent, habilitent ou consolent. Et quelle cure divinement méthodique de toutes les plaies, de toutes les incapacités du vieil Adam ! L'homme qui s'y soumet avec l'intelligence

de la foi dépasse la simple morale et est introduit au Royaume de Sainteté.

C'est une pensée familière à nos ascètes et à nos saints que la guérison des plaies de l'Adam terrestre est à chercher dans celles de l'Adam nouveau et céleste. A coup sûr, mais cette guérison nous vient par les sacrements qui sont sortis de son côté ouvert sur la Croix. Tous les remèdes de nos âmes, conclut un mystique, se trouvent donc dans les plaies du Sauveur. Et, avec une sorte d'allégresse, il détaille l'idée dans le septénaire auguste de nos sacrements : Vous êtes faible de naissance à cause du péché originel : voici le baptême. Vous vous sentez débile et insuffisamment armé contre les adversaires de votre salut, voici la confirmation. En cas de rechute par le péché actuel, vous avez comme ressource la pénitence. Si vous êtes tourmenté de la fringale des biens terrestres, voici une nourriture céleste : l'Eucharistie. Vous suivez des sentiers glissants et frôlez l'écueil d'incontinence, voici le remède sanctifié : le mariage. Si vous vous jugez insuffisant pour diriger et fortifier le prochain, le sacrement de l'ordre vous donnera ce qui vous manque; et comme le voyage est long et la route fatigante, périlleuse même, au bout, un cordial vous attend qui va restaurer vos forces : l'extrême-onction. Aussi la pratique des sacrements est-elle le vrai thermomètre de la ferveur religieuse d'un pays catholique; celle-ci s'élève ou baisse selon l'intensité et la fréquence de celle-là. A en juger par les belles pages de l'Abbé Bremond, « La vie chrétienne en France, sous l'ancien régime » est digne de toute notre admiration.

François Jansen, s. i.

Note de liturgie

La lumière électrique dans les églises.

L'*Osservatore Romano* du 19 mars dernier publie une ordonnance du Cardinal Vicaire réglant l'usage de la lumière électrique dans les églises de Rome. Comme telle, cette ordonnance ne regarde que le diocèse de Rome; cependant, comme elle ne fait que préciser et déterminer la législation générale de l'Église, en s'inspirant de l'esprit qui anime les décrets de la Congrégation des Rites en cette matière, elle n'est pas sans intérêt pour les autres églises.

D'après le décret 4222 du 24 juin 1914, la lumière électrique est absolument prohibée sur les autels, non seulement pour remplacer le luminaire liturgique prescrit devant le Saint-Sacrement ou les saintes Reliques, mais aussi conjointement avec celui-ci. Il est également défendu de mettre des ampoules électriques à l'intérieur du tabernacle ou du trône afin de mieux éclairer le Saint-Sacrement exposé.

En dehors de ces cas, l'éclairage électrique dans les églises est laissé à la discrétion de l'Ordinaire, qui devra toutefois avoir soin de ne rien permettre en opposition avec la gravité qu'exige la sainteté de l'église et la dignité de la liturgie, et qui, en particulier, devra prohiber tout effet théâtral (décr. 4206, 22 nov. 1907).

Conformément à ces prescriptions, le Cardinal Vicaire veut que sur l'autel et ses dépendances on n'emploie que du luminaire en cire, et il interdit formellement de placer sur n'importe quel point de l'autel ou même au-dessus de celui-ci ou tout près de l'autel, dont ils constitueraient un ornement ou complément, des candélabres ou autres luminaires électriques. Il défend également de placer des lampes électriques devant, autour ou à l'intérieur du trône où est exposé le Saint-Sacrement ou la relique de la vraie Croix, même si ce trône est complètement séparé et distinct de l'autel. Le luminaire électrique est aussi prohibé devant les saintes Reliques, même si elles sont placées en dehors de l'autel. Dans tous ces cas le seul luminaire permis est le luminaire en cire.

Les candélabres séparés complètement de l'autel peuvent être munis de bougies électriques, pourvu que les lampes soient de faible intensité (3 à 5 bougies). Il en est de même pour les lampes ou suspensions placées en dehors des autels; celles-ci pourront être éclairées à l'électricité pourvu que l'ampoule, d'intensité proportionnelle à l'usage,

reste voilée et que, devant l'autel où repose le Saint Sacrement ou sur lequel seraient exposées des Reliques, il y ait au moins une lampe alimentée avec de l'huile et placée en un endroit bien visible.

Devant les images et les statues placées sur l'autel ou au-dessus de celui-ci, même si elles en sont complètement séparées, on ne peut se servir que du luminaire en cire. Par contre, devant les images ou les statues exposées à la vénération des fidèles en dehors des autels, on pourra se servir de luminaires électriques, mais ceux-ci ne pourront en aucune façon avoir la forme de gloires, auréoles, diadèmes, rayons, cœurs, fleurs, rosaces ou autres figurines semblables; tout cela est absolument prohibé comme incompatible avec la dignité du lieu saint, peu importe la manière dont cela est fixé aux parois, au-dessus ou autour des niches.

Enfin, le Cardinal Vicaire prohibe tout système d'éclairage automatique qui s'illumine moyennant l'introduction d'une pièce de monnaie.

Pour l'éclairage ordinaire de l'église, l'éclairage électrique, loin d'être prohibé, est plutôt recommandé, surtout un éclairage discret au moyen de lampes voilées, procédé qui sera également employé avec avantage pour l'éclairage des tableaux et images. Dans des solennités extraordinaires on pourra utiliser un éclairage plus intense au moyen de lustres et suspensions, en harmonie avec l'exigence artistique et la dignité de l'église et la majesté du culte, mais on veillera à ce que la puissance de la lumière reste faible. En plaçant ces lustres on devra éviter soigneusement tout ce qui pourrait nuire le moins du monde aux parois, peintures, marbres de l'édifice. Ici aussi est prohibé tout éclairage au moyen de lampes découvertes placées sur des supports reproduisant les lignes architecturales de l'église ou de l'autel, ou ayant la forme d'étoiles ou d'autres figurines semblables.

Un dernier point règle l'illumination extérieure de l'église qui doit être faite en évitant tout danger d'incendie. L'éclairage électrique par lumière réfléchie doit être généralement préféré; l'éclairage par lampes découvertes doit être préalablement soumis à l'approbation de la Commission diocésaine de l'art sacré.

Jos. Pauwels, s. i.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « ***Caritate Christi compulsi*** » sur les prières et les expiations à offrir au Sacré-Cœur de Jésus dans les épreuves présentes du genre humain (3 mai 1932. — *A. A. S.*, XXIV, 1932, p. 177).

Nous reproduisons in extenso (d'après le texte français de la typographie vaticane) le préambule et la première partie de l'encyclique dans laquelle le Saint-Père porte un jugement sur la situation actuelle, l'importance de ce document exigeant une publication intégrale; nous donnons ensuite le résumé des 2e, 3e et 4e parties de l'encyclique, en nous aidant surtout du résumé officiel radiodiffusé par le poste du Vatican.

La charité du Christ Nous poussait, le 2 octobre de l'année passée, à inviter, par l'Encyclique « Nova impendet », tous les fils de l'Église catholique, tous les hommes de cœur à s'unir dans une sainte croisade d'amour et d'aide mutuelle pour alléger quelque peu les terribles conséquences de la crise économique, dans laquelle se débat le genre humain. Et c'est vraiment avec un accord et un élan admirables qu'ont répondu à Notre appel la générosité et l'activité de tous. Mais le mal est allé croissant, le nombre des chômeurs a augmenté dans presque tous les pays, et les partis avides de bouleversement en profitent pour leur propagande; aussi l'ordre public est-il toujours plus menacé, et les dangers du terrorisme et de l'anarchie pèsent-ils toujours plus graves sur la société. Dans un tel état de choses, la même charité du Christ Nous presse de Nous adresser de nouveau à vous, Vénérables Frères, à vos fidèles, au monde entier, pour exhorter tous les hommes à s'unir et à s'opposer de toutes leurs forces aux maux qui accablent toute l'humanité et à ceux encore pires qui la menacent.

I. — *Le tableau de la crise actuelle.*

Si nous remontons par la pensée la longue et douloureuse suite de maux qui, triste héritage du péché, ont marqué pour l'homme déchu les étapes du pèlerinage terrestre, difficilement, depuis le Déluge,

rencontrons-nous une crise spirituelle et matérielle aussi profonde, aussi universelle que celle que nous traversons maintenant : les plus grands fléaux eux-mêmes, ceux dont les traces sont restées indélébiles dans la vie et dans la mémoire des peuples, s'abattaient tantôt sur une nation, tantôt sur l'autre. Maintenant, au contraire, c'est l'humanité entière qui se trouve étreinte par la crise financière et économique et de façon si tenace que, plus elle cherche à se dégager, plus ses liens semblent impossibles à rompre : il n'y a pas de peuple, il n'y a pas d'État, de société ou de famille, qui ne soit plus ou moins gravement accablé par les calamités ou ne sente le contre-coup de celles des autres.

Ceux-là mêmes, en tout petit nombre, qui semblent avoir entre leurs mains, avec les richesses les plus démesurées, les destinées du monde, ces quelques hommes eux-mêmes qui, par leurs spéculations, ont été et restent en grande partie la cause d'un tel mal, en sont bien souvent, eux aussi, les premières et scandaleuses victimes, entraînant avec eux dans l'abîme les fortunes d'une masse innombrable d'autres hommes; et ainsi se vérifie terriblement pour le monde entier ce que le Saint-Esprit avait déjà proclamé de chaque pécheur en particulier : « Ce qui sert à l'homme pour pécher, sert aussi à son châtiment (1) ».

La cupidité racine de tous les maux.

Déplorable condition de choses, Vénérables Frères, qui fait gémir Notre cœur de Père et Nous fait sentir toujours plus intimement le besoin d'exprimer selon la mesure de Notre petitesse les sublimes sentiments du Sacré Cœur de Jésus : « J'ai pitié de cette foule (2) ». Mais encore plus déplorable est la racine d'où naît cette lamentable condition de choses : car si ce que le Saint-Esprit affirme par la bouche de saint Paul est toujours vrai : « La racine de tous les maux est l'amour de l'argent » (3), combien plus cette parole s'applique-t-elle au cas présent! N'est-ce pas, en effet, cette avidité des biens de cette vie que le poète païen appelait déjà dans sa juste indignation « auri sacra fames »; n'est-ce pas ce sordide égoïsme qui trop souvent préside aux relations individuelles et sociales; n'est-ce pas, en somme, la cupidité, quelles qu'en soient l'espèce et la forme, qui a entraîné le monde aux extrémités que tous nous voyons et déplorons? De la cupidité, en effet, naît la mutuelle défiance qui stérilise toutes les relations

(1) *Sap.* XI, 17.
(2) *Marc.* VIII, 2.
(3) *I Tim.* VI, 10.

des hommes entre eux; de la cupidité, l'odieuse jalousie qui fait considérer comme un dommage pour soi tout avantage d'autrui; de la cupidité, le mesquin individualisme qui utilise et subordonne tout à son avantage propre, sans s'occuper des autres, bien plus en foulant cruellement tous leurs droits. De là, ce désordre et ce déséquilibre injuste par lequel on voit les richesses des nations accumulées entre les mains de quelques individus qui règlent selon leur caprice le marché mondial, pour l'immense dommage des masses, comme nous l'avons exposé l'année dernière dans Notre Encyclique « Quadragesimo anno ».

Que si ce même égoïsme, abusant du légitime amour de la patrie et poussant à l'exagération ce sentiment de juste nationalisme que l'ordre légitime de la charité chrétienne non seulement ne désapprouve pas, mais sanctifie et vivifie en le réglant, si cet égoïsme s'insinue dans les relations entre peuple et peuple, il n'y a plus d'excès qui ne semble justifié, et ce qui entre individus serait par tous estimé condamnable est dès lors considéré comme permis et digne de louange, du moment qu'on l'accomplit au nom de ce nationalisme exagéré.

A la place de la grande loi de l'amour et de la fraternité humaine, qui embrasse toutes les races et tous les peuples et les unit en une seule famille sous un seul Père qui est dans les cieux, c'est la haine qui s'insinue et pousse tout à la ruine. Dans la vie publique, on foule aux pieds les principes sacrés qui étaient la règle de toute vie en société, on en vient à saper les solides fondements du droit et de la fidélité sur lesquels devrait s'appuyer l'État, on voit contaminer et tarir les sources de ces vieilles traditions qui, dans la foi en Dieu et la fidélité à sa loi, voyaient les bases les plus sûres pour le vrai progrès des peuples.

La guerre ouverte contre Dieu.

Profitant d'un si grand malaise économique et d'un si grand désordre moral, les ennemis de tout ordre social, quel que soit leur nom : communistes ou autres, — et cela est le mal le plus redoutable de notre temps, — s'emploient avec audace à rompre tout frein, à briser tout lien imposé par une loi divine ou humaine, à engager, ouverte ou sournoise, la lutte la plus acharnée contre la religion, contre Dieu même, en exécutant ce programme diabolique : bannir du cœur de tous, même des enfants, toute idée et tout sentiment religieux, car ils savent fort bien qu'une fois enlevée du cœur des hommes la foi en Dieu, ils pourront faire tout ce qu'ils voudront. Et ainsi, nous voyons

aujourd'hui ce qui ne se vit jamais dans l'histoire : le drapeau de la guerre satanique contre Dieu et contre la religion effrontément déployé par la rage abominable des impies à travers tous les peuples et dans toutes les parties de l'univers.

Il n'a jamais manqué de méchants; il n'a même jamais manqué de négateurs de Dieu : mais ceux-ci étaient relativement peu nombreux, isolés, et constituant des exceptions; ils n'avaient pas l'audace ou ne croyaient pas opportun de révéler trop ouvertement leur mentalité impie, ainsi que semble vouloir insinuer lui-même l'auteur des Psaumes quand il s'écrie : « L'insensé dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu (1)! » L'impie, l'athée, individualité au milieu de la multitude, nie Dieu, son Créateur, mais dans le secret de son cœur.

Aujourd'hui, au contraire, l'athéisme a déjà pénétré dans de larges masses humaines : avec ses organisations, il s'insinue aussi dans les écoles populaires, se manifeste au théâtre, et utilise pour une plus large diffusion les inventions les plus récentes : films cinématographiques, phonographe, concerts et conférences radiophoniques; il a ses librairies à lui; il imprime des opuscules dans toutes les langues, organise des cortèges publics, des expositions de documents et monuments de son impiété. Bien plus, il a constitué des partis politiques à lui, des formations économiques et militaires à lui.

L'infernale propagande de l'athéisme.

Cet athéisme organisé et militant travaille inlassablement par l'organe de ses agitateurs, au moyen de conférences et d'images, avec tous les procédés de propagande occulte et ouverte, dans toutes les classes, sur toutes les voies publiques; il donne à cette activité néfaste l'appui moral de ses propres Universités et enlace les imprudents dans les liens puissants de ses fortes organisations. A voir tant d'activité mise au service d'une cause détestable, elle Nous vient en vérité spontanément à l'esprit et aux lèvres, la plainte attristée du Christ : « Les enfants de ce siècle sont plus habiles entre eux que les enfants de la lumière » (2).

De plus, les chefs de toute cette campagne d'athéisme, tirant parti de la crise économique actuelle, cherchent avec une dialectique nfernale à faire croire aux masses que Dieu et la religion sont la cause de cette misère universelle. La croix sainte de Notre-Seigneur,

(1) *Ps.* XIII, 1 et LII, 1.
(2) *Luc* XVI, 8.

symbole d'humilité et de pauvreté, se trouve associée aux symboles de l'impérialisme moderne, comme si la religion était alliée à ces forces ténébreuses qui produisent tant de maux parmi les hommes.

Ils essaient ainsi, et non sans succès, d'unir la lutte contre Dieu avec la lutte pour le pain quotidien, avec le désir de posséder en propre un coin de terre, d'avoir des salaires convenables, des habitations décentes, en somme une condition de vie digne de l'homme.

Pour comble de malice, les aspirations les plus légitimes et les plus nécessaires comme les instincts les plus brutaux, tout sert à leur programme antireligieux, comme si les lois éternelles promulguées par Dieu étaient en opposition avec le bien de l'humanité, et comme s'il n'en était pas au contraire le seul protecteur sûr; comme si les forces humaines, même avec les moyens de la technique moderne, étaient capables d'introduire contre la volonté du Dieu Tout-Puissant un ordre de choses nouveau et meilleur.

Hélas! tant de millions d'hommes, croyant lutter pour l'existence, s'attachent à de telles théories dans un renversement total de la vérité, et vocifèrent contre Dieu et la religion. Et ces assauts ne sont pas dirigés seulement contre la religion catholique, mais aussi contre quiconque reconnaît Dieu comme Créateur du ciel et de la terre et comme Maître absolu de toutes choses.

Quant aux Sociétés secrètes, toujours prêtes à soutenir les ennemis de Dieu et de l'Église, quels qu'ils soient, elles ne manquent pas de raviver toujours davantage cette haine insensée, qui ne peut donner ni la paix ni le bonheur, mais qui conduira certainement à la ruine.

Ainsi, cette nouvelle forme d'athéisme, tandis qu'elle déchaîne les plus violents instincts de l'homme, proclame avec une cynique impudence qu'il n'y aura ni paix ni bien-être sur terre tant que ne sera pas arraché jusqu'au dernier reste de religion, et supprimé son dernier fidèle. Comme s'ils croyaient pouvoir étouffer l'admirable concert dans lequel la créature chante la gloire du Créateur (1).

II. — Les remèdes : la prière (Résumé).

Motif d'espérance : les promesses de Dieu, un souffle surnaturel nouveau, l'Action catholique.

Dans la seconde partie, Pie XI, rappelant les promesses de sécurité et de victoire que Jésus-Christ a données à son Église, montre aussi

(1) *Ps.* XVIII, 2.

les motifs de consolation que lui fournit tous les jours « le spectacle de généreux élans vers Dieu d'âmes innombrables dans toutes les parties du monde et dans toutes les classes de la société ».

Le choix s'impose : pour Dieu ou contre Dieu.

Toutefois le cœur du Pape ne peut ne pas gémir douloureusement des exceptionnels outrages à la Majesté divine. Il proteste et prend en mains la défense des droits de Dieu foulés aux pieds et des sentiments les plus sacrés du genre humain pour qui Dieu est un besoin absolu. Il conjure les individus et les nations, les fidèles qui se glorifient du nom de chrétien et même ceux qui admettent encore un Dieu, d'opposer un front unique et solide aux ennemis de cette croyance divine qui est le fondement inébranlable de tout ordre social et de toute autorité humaine.

Les moyens humains ne suffisent pas : la prière est le grand remède.

En face de la menée satanique contre la religion, les seuls moyens d'union ne suffisent plus. Les maux actuels ne peuvent être conjurés que par la *prière*, et la *pénitence*. Des traités ne suffiront point, ni des réunions, ni des conférences internationales, ni les conventions les plus solennelles ni les efforts même les plus nobles et les plus sincères des hommes d'État, si d'abord on ne reconnaît les droits sacrés de la loi naturelle et divine.

Le Saint-Père développe longuement ce devoir de la prière, montrant d'abord que *la prière est le grand remède*, ensuite qu'*elle est une source de paix intérieure et extérieure*, cette paix dont le monde ressent spécialement le besoin aujourd'hui.

III. — *Il faut joindre à la prière la pénitence* (Résumé).

« L'idée et les mots d'expiation et de pénitence qui ont auprès de beaucoup d'âmes perdu en grande partie le pouvoir de susciter ces élans de cœur et ces héroïsmes de sacrifice qu'ils savaient inspirer en d'autres temps », le Saint-Père, juge de son devoir de les remettre en honneur. Il montre combien la pénitence est, par sa nature même, une *reconnaissance et une restitution de l'ordre moral* dans le monde; comment elle est une arme salutaire mise entre les mains des soldats du Christ et qui *atteint la racine même de tous les maux*, c'est-à-dire la concupiscence des biens matériels et des plaisirs désordonnés; qu'il s'y cache enfin un *mystère de paix*. Aucun de ceux qui dirigent la vie

économique des peuples, aucun talent d'organisateur ne pourra jamais dénouer pacifiquement les difficultés sociales si d'abord, sur le terrain économique lui-même, ne triomphe la loi morale appuyée sur Dieu et sur la conscience. Ainsi la question de confiance jugée indispensable à la solution de la crise est en définitive une question de conscience.

IV. — *Réparation et prière en l'octave du Sacré-Cœur de Jésus* (Résumé).

Puisque l'esprit propre de la fête du Sacré-Cœur est précisément un esprit d'amour réparateur, le pape demande que cette année, le jour de la fête et durant toute l'octave, par la prière, par la communion, par l'esprit de pénitence, d'abstention des plaisirs et divertissements, par une réduction volontaire sur le train de vie et par des aumônes, les fidèles tâchent d'obtenir miséricorde et grâce, les plus pauvres et les plus affligés montrant de leur côté une résignation plus grande.

Le divin Cœur de Jésus ne pourra pas ne pas exaucer les prières et les sacrifices de son Église et il dira enfin à son Épouse bien-aimée qui gémit à ses pieds sous le poids de tant de peines et de tant de maux : « Ta foi est grande; qu'il te soit fait comme tu le désires ».

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Produits d'une carrière (ou d'une mine) bénéficiale S. C. C. Romana et aliarum, *De proventibus fodinarum beneficialium*, 12 déc. 1931 — *A. A. S.*, XXIV, 1932, p. 147).

Des Évêques d'Italie ont soumis à la S. Congrég. du Concile le doute suivant : « Les revenus de carrières (ou mines) appartiennent-ils totalement au bénéficier ou au bénéfice, de sorte que le bénéficier n'ait droit qu'aux fruits de l'argent perçu à cause de la carrière ? ». Le doute a été modifié comme suit par la S. Congrégation : « Les revenus des mines (ou carrières) bénéficiales appartiennent-ils, et dans quelle mesure, à la dot du bénéfice ou au bénéficier, dans le cas proposé » ? Voici la réponse : « Les revenus des mines (carrières) bénéficiales appartiennent à la dot du bénéfice, déduction faite d'une somme convenable pour compenser les débours et la perte des fruits naturels ».

Une double considération a motivé cette décision qui s'appuie d'ailleurs sur des réponses antérieures ou des cas, non semblables, mais analogues.

Le bénéficier n'est pas entièrement assimilable à l'usufruitier, puis-

qu'il est obligé de consacrer aux œuvres pies la part des revenus bénéficiaux qui ne sont pas nécessaires à sa subsistance (can. 1473). Dans une certaine mesure, il peut être comparé à un usager, qui administrerait le bien dont il a l'usage (c. 1475).

D'autre part les produits d'une mine ou d'une carrière ne sont pas assimilables aux fruits du sol. D'abord parce qu'ils ne sont pas fournis, comme tels, par le sol : celui-ci ne produit pas du fer, du charbon, des pierres. Ensuite parce que leur enlèvement diminue constamment le capital : on enlève le sol avec son produit.

C'est surtout le cas si l'extraction se fait non par une exploitation régulière, mais dans une occasion extraordinaire, par ex. à l'occasion de l'établissement d'une voie de chemin de fer.

On comprend dès lors la réponse de la S. Congrégation. La carrière ou la mine exploitée dans le terrain d'un bénéfice, est raisonnablement considérée comme partie de la dot bénéficiale. Celle-ci doit être gardée intacte. Sans faire de distinction entre une exploitation régulière ou extraordinaire, la S. Congrégation veut que le produit de la carrière ou de la mine accroisse au capital. Mais le bénéficier ne doit pas pour autant perdre les fruits auxquels il a droit. Ceux-ci pourraient être déterminés de plusieurs manières. On décide qu'ils seront évalués d'après l'espèce et la quantité normale des fruits naturels du sol en question.

La réponse ne dit pas qui doit fixer le montant de l'indemnité (*congrua summa*). Cela dépendra du genre du bénéfice. Par ex. le conseil de fabrique aura nécessairement à intervenir s'il s'agit d'une cure. J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Notification à tous les Supérieurs d'Ordres et de Congrégations religieuses en Italie sur la création d'un Office central pour les Écoles et Instituts catholiques (24 avril 1932. *A. A. S.*, xxiv, 1932, p. 149.)

Bien que cette notification ne concerne que l'Italie et puisse être motivée par des considérations propres à ce pays, nous croyons utile pour nos lecteurs, de reproduire ici ce texte, traduit de l'italien.

Pour obtempérer aux augustes volontés du Saint-Père, cette S. Congrégation par le présent avis prévient tous les Supérieurs d'Ordres et

de Congrégations religieuses ou dépendant de ce S. Dicastère qu'un *Office central pour les Écoles et Instituts catholiques en Italie* est en voie de constitution auprès de la S. Congrégation des Séminaires et des Universités.

Aussi, afin qu'il y ait une plus grande uniformité de direction dans tous les Instituts catholiques d'instruction et d'éducation, de n'importe quel degré, pour garçons et pour filles, même dans ceux qui sont confiés à des Ordres et Congrégations religieuses ou dépendant de l'autorité diocésaine, Sa Sainteté a daigné décider que, dorénavant, ils dépendront de la S. Congrégation des Séminaires et des Universités.

A l'office central indiqué ci-dessus il appartiendra d'accorder l'autorisation pour l'ouverture de nouvelles écoles et instituts catholiques, d'organiser des inspections opportunes pour constater le fonctionnement régulier de chacune des écoles et de donner éventuellement des normes et des directives générales pour (assurer) leur meilleur développement.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament.

Ouvrages généraux.

J. Prado, C. SS. R. *Propaedeutica Biblica sive Introductio in universam Scripturam.* Praelectiones biblicae a P. A. Simon exaratae. Turin, Marietti, 1931, (23 × 15 cm.), XVI-416 p., 12 planches. Prix : 30 lires.

Ce qui frappe d'emblée dans cet ouvrage, c'est la somme énorme de renseignements qu'il contient; le Père Prado a réussi à condenser en un seul volume, de prix relativement modéré, la matière de plusieurs manuels différents : un traité dogmatique « De Scriptura sacra », une Introduction générale à l'Écriture, une herméneutique biblique, voire même une géographie et une archéologie sommaires de la Bible. Partout, le Père Prado a voulu être aussi complet que possible; il aime en particulier à fournir au lecteur de précieuses listes exhaustives qu'on chercherait vainement ailleurs; je rencontre, par exemple, p. 178-190 un répertoire pratique des versions de la Bible dans les principales langues modernes; p. 291-298 une table des diverses fouilles archéologiques du proche Orient, d'avant et d'après guerre; p. 299 à 378 de nombreuses listes d'exégètes des différentes époques à la manière du *Nomenclator literarius* de Hurter, etc. La bibliographie est extrêmement abondante et parfaitement à jour. Dans cette masse de matériaux, l'auteur a mis de l'ordre et de la clarté : exposé concis, divisions nettes, index copieux, tout cela rend l'ouvrage très facile à consulter. Peut-être ce souci pédagogique de diviser et de mettre en tableau pourrait-il avoir des inconvénients dans les chapitres dogmatiques, dans les exposés de principes et d'idées; il ne faudrait pas laisser aux étudiants l'impression qu'une saine interprétation exégétique (cf. p. 211 suiv.) ou une bonne critique textuelle (cf. p. 238 suiv.) consistent en l'observation pure et simple de quelques règles matérielles. Un peu plus de synthèse parfois, par endroits aussi un sens plus délicat des nuances : ce sont les deux desiderata qu'on pourrait, nous semble-t-il, formuler en vue des prochaines éditions. Car l'ouvrage du P. Prado est de ceux dont le succès est d'avance assuré.

J. Levie, s. I.

***A. Jülicher.** *Einleitung in das Neue Testament. Neubearbeitet in Verbindung mit E. Fascher.* Grundriss der theologischen Wissenschaften. 7e édition. Tubingue, Mohr, 1931, (23 × 15 cm.), XVI-630 p. Prix : 20 Mk.

L'*Introduction au Nouveau Testament* de A. Jülicher, publiée pour la première fois en 1894, est rapidement devenue classique dans les milieux protestants libéraux d'Allemagne; elle est trop connue de tous les exégètes pour qu'il soit

(*) Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

nécessaire d'en rappeler ici les mérites et les lacunes. Depuis 1906, date de la précédente édition, elle était simplement réimprimée sans changement aucun. Vingt-cinq ans de recherches réclamaient un remaniement sérieux; celui-ci a été très approfondi. M. Jülicher, devenu aveugle en 1925, a dû se faire aider par un collaborateur : M. E. Fascher, professeur de théologie du Nouveau Testament à Iéna, a assumé la révision des prolégomènes, des épîtres pastorales, des épîtres catholiques, de l'Apocalypse, des quatre évangiles et des Actes; M. Jülicher s'est réservé les épîtres de saint Paul (sauf les pastorales), l'épître aux Hébreux et l'introduction générale (Histoire du Canon, texte, versions, etc.). La bibliographie a été complètement mise à jour jusqu'en 1931; pour lui faire place, des ouvrages vieillis, antérieurs à 1900, ont été supprimés; très riche pour les ouvrages protestants allemands, la liste omet des travaux catholiques récents de première valeur par exemple : Lagrange, Saint Luc; Lagrange, Saint Jean; Jacquier, Actes des Apôtres; Allo, Apocalypse; J. Schmid, Der Epheserbrief des Apostels Paulus; etc. L'exclusion n'est cependant pas systématique puisque Lagrange, Saint Matthieu et Saint Marc, Chaine, Épître de Jacques, sont cités. Il a été tenu soigneusement compte des questions nouvelles soulevées en ces 25 dernières années; citons au hasard l'une ou l'autre addition : chronologie de saint Paul précisée d'après l'inscription de Delphes, p. 40 suiv.; hypothèse de la composition à Éphèse des 4 épîtres de la captivité discutée et rejetée, p. 121; Formgeschichte, p. 347, p. 368; versions latines, p. 606; version néerlandaise du Diatessaron, p. 606, etc. Les positions prises précédemment sont en général maintenues. M. Fascher, comme il convenait, a été très discret dans les modifications de fond et d'idées; quant à M. Jülicher, nous n'avons guère remarqué de changement essentiel que pour la 2e aux Thessaloniciens; il ne se prononçait pas définitivement en 1906; à présent, il rejette l'authenticité paulinienne et en fait une lettre pseudépigraphe rédigée avant l'an 110. — Remaniée et mise au point, l'*Einleitung* de Jülicher restera un instrument de travail précieux; avec l'*Introduction to the New Testament* de Moffatt, elle est pour le théologien catholique un des moyens d'information les plus pratiques et les plus sûrs pour connaître rapidement les opinions libérales concernant le Nouveau Testament. J. Levie, s. i.

*T. R. Glover. *The World of the New Testament.* Cambridge, University Press, 1931, (19 × 13 cm.), 192 p. Prix : 6 sh.

De l'étude de l'antiquité profane et du paganisme du 1er siècle, M. Glover a passé aux origines chrétiennes : que doit le Christianisme au milieu dans lequel il a paru, qu'en a-t-il transformé ? Tel est le sujet de livres comme « *The Conflict of Religions in the early Roman Empire* (10 éditions au moins) », « *The Influence of Christ in the Ancient World* (1929) » et, tout récemment, « *The World of the New Testament* ». Né de conférences de vulgarisation données aux États-Unis en 1930, ce petit volume n'est pas une description systématique du monde contemporain de Jésus; sorte de causerie brillante, vivante et variée, multipliant les rapprochements avec le présent, sautant d'un aspect à l'autre à la façon d'un voyageur curieux de tout comprendre, ce livre vise surtout à être *suggestif;* et il l'est incontestablement. Si l'on doit trouver parfois que les solutions pourraient être plus approfondies, on sera toujours reconnaissant à l'auteur d'avoir marqué si vivement l'intérêt du problème, le point capital de la

question. Après l'introduction, sept chapitres décrivent sept aspects du monde antique : *The Greek* (l'âme grecque, du point de vue intellectuel surtout); *Alexander* (son rôle dans la transformation de la vie et de la pensée grecque; la diffusion de l'hellénisme; ses caractères); *The Roman* (intéressant portrait du Romain — tel qu'il apparaissait au Grec d'alors —; son œuvre administrative, civilisatrice, littéraire); *The Jew* (le Juif dans l'Empire romain); *The Roman Empire* (esquisse politique, économique et sociale de l'empire romain à ses débuts); *The hellenistic Town* (promenade raisonnée à travers une ville grecque de l'empire); *The Man of the Empire* (un citoyen de l'empire chez lui ! Vie privée, idées, etc.). Au terme de ce long voyage, le lecteur s'aperçoit qu'il ne s'est pas ennuyé un instant dans la compagnie du parfait humaniste qu'est l'auteur. J. Levie, s. i.

H. Duesberg, O. S. B. *Le Roi Hérode et autres essais.* Maredsous, Abbaye de Maredsous, 1932, (19 × 12 cm.), 306 p., 2 cartes. Prix : 25 frs.

Le Père Hilaire Duesberg excelle à évoquer sous nos yeux les civilisations et les hommes d'autrefois, à nous les rendre contemporains. Deux siècles d'histoire juive — les deux siècles qui nous intéressent le plus parce qu'ils précédèrent et préparèrent le Christ — nous sont ici décrits d'une plume alerte par un historien averti. Il n'a pas cherché toutefois à nous donner un récit suivi, didactique, allant de la révolte macchabéenne (168-167 avant J.-C.) à la mort du Christ (sans doute 30 — ou 29 — de l'ère chrétienne); il nous offre plutôt quatre « tableaux d'histoire », très vivants, très fouillés, finement analysés dans leurs causes politiques et psychologiques, qui doivent nous faire comprendre l'époque et les principaux acteurs humains. L'ouvrage est né de quatre conférences (ou séries de conférences), prononcées devant un public très cultivé, mais où les croyants n'étaient pas les seuls auditeurs; de là l'obligation pour l'orateur de bien marquer qu'il n'ignore aucun des facteurs humains de l'histoire chrétienne, quand il conclut à son caractère surnaturel. Nous ne pouvons qu'indiquer ici le sujet de ces quatre essais : La guerre des Macchabées (Histoire juive depuis 168 jusqu'à l'arrivée de Pompée en Orient). — Le roi Hérode (Remarquable étude sur la personnalité d'Hérode, son caractère, ses actes, son influence). — Un cartel vers l'an 30 à Jérusalem (Les motifs de l'opposition à Jésus et de la coalition de ses ennemis contre lui). — Propagande juive et prédication chrétienne (Rôle des juiveries de la Diaspora dans l'expansion du christianisme primitif). — Comme le note l'auteur dans sa préface : entre ces essais divers il y a un lien très réel : « En faisant semblant de m'égarer à la suite d'Hérode ou des Séleucides, dit-il, je ne cherchais qu'à parler de Jésus-Christ préparé, puis méconnu par le Judaïsme ». J. Levie, s. i.

Abbé Crampon. *Bible des jeunes.* Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1931, (20 × 15 cm.), XXII-878 p., 16 cartes. Prix : 22 frs.

Dans un compte rendu de mars 1931 (*N. R. Th.*, p. 272), nous regrettions que la « Bible abrégée à l'usage des gens du monde », extraite de la traduction du chanoine Crampon, n'ait plus reparu depuis la guerre. Elle vient de sortir de presse sous un titre nouveau : « Bible des Jeunes ». L'ouvrage est disposé d'après l'ordre chronologique, les écrits des prophètes étant placés à l'époque où

ils furent composés ou à laquelle ils étaient destinés. On a choisi les extraits les plus caractéristiques de la Bible, ceux que tout chrétien cultivé doit connaître, ceux que peuvent lire les jeunes sans inconvénient. La traduction n'a plus besoin d'être louée; c'est celle de la Bible complète de Crampon, due, on le sait, à plusieurs collaborateurs excellents. On ne peut que recommander vivement cette Bible à tous les jeunes gens et jeunes filles d'Universités ou de collèges auxquels elle s'adresse; elle sera aussi très utile dans les communautés de religieux non-prêtres et de religieuses. J. LEVIE, S. I.

Vie de Jésus et Évangiles.

J. Lebreton. *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur.* 2 volumes. Paris, Beauchesne, 1931, (20 × 15 cm.), 470 et 526 p.

Depuis longtemps, ceux qui avaient suivi à l'Institut catholique de Paris les conférences du P. Lebreton sur la vie de Notre-Seigneur en désiraient ardemment la publication; ils avaient trouvé en elles un *modèle d'interprétation intégrale* des Évangiles, à la fois hautement scientifique et profondément religieuse; ils pensaient que le Père avait découvert le secret de dire la vie du Maître, comme il le fallait, à un auditoire cultivé d'aujourd'hui. Depuis 1917, dans le grand amphithéâtre de l'Institut catholique, devant un public de plusieurs centaines d'auditeurs, le P. Lebreton expliquait, chaque jeudi à 5 h. 1/4, une page d'évangile; c'était, par exemple, le 20 novembre 1919, nous nous en souvenons, la journée de la multiplication des pains (Mc, VI, 31-52), le 27, le discours sur le pain de vie (Jean, VI); ainsi furent alors commentés, jusqu'à la fin de février 1920, les épisodes évangéliques qui forment aujourd'hui le sujet des cent dernières pages du premier volume et des soixante premières du second volume.

D'ordinaire, l'orateur commençait par mettre en valeur le sens littéral de l'épisode, à le rendre lumineux par le contexte de son cadre historique; guère de discussion technique, peu de citations d'opinions et d'hypothèses exégétiques; mais sans cesse, à un mot jeté en passant, à une remarque incidente, à une nuance de la rédaction, on pouvait reconnaître combien de controverses exégétiques et d'études de détail avaient été examinées et contrôlées par le conférencier, pour aboutir à l'exposé simple et limpide ici présenté. Bientôt l'interprétation s'élargissait; elle devenait apologétique; très averti du travail critique des cinquante dernières années, conscient des exigences d'esprit d'un auditoire contemporain, le P. Lebreton mettait un soin spécial à établir solidement la vérité historique du récit biblique; mais il le faisait de façon positive, constructive, sans exposer l'objection; ce n'était pas avec les rationalistes d'aujourd'hui que ses auditeurs devaient rester en contact, c'était avec les acteurs du drame évangélique, avec le Maître surtout. Peu à peu l'exégèse se faisait dogmatique; l'Église parlait par la voix de ses interprètes autorisés, un saint Augustin, un saint Jean Chrysostome, un saint Cyrille de Jérusalem, — trois Pères spécialement aimés du P. Lebreton —, d'autres encore; et le dogme des conciles était manifesté dans le texte sacré. Discrètement enfin, le plus souvent en peu de mots, se formulait l'application ascétique et mystique, achevant de révéler aux auditeurs attentifs la merveilleuse richesse d'une « page d'évangile ». Plus la conférence avançait, mieux apparaissait à l'avant-plan la

figure, la parole de Celui qui domine le temps et l'espace, et qui dans ses mots d'autrefois parle leur langue à nos contemporains : « La vie éternelle est de vous connaître, vous seul Dieu véritable et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ ». (Jean, XVII, 3 : épigraphe du livre du P. Lebreton, laquelle, dit-il, exprime tout son dessein). Toujours, c'était dans un recueillement profond et ému que s'achevaient ces conférences...

Elles paraissent aujourd'hui en volumes; ce sont bien elles, en effet, avec leur foi lumineuse, leur onction pénétrante, leur chaleur bienfaisante; c'est la même science exégétique, la même vigueur théologique; peut-être la progression si frappante d'autrefois, si didactique, du sens grammatical jusqu'à la plénitude du dogme et de la prière, a-t-elle dû s'atténuer un peu dans la rédaction définitive; il fallait bien fondre en un récit unique ces conférences détachées, ces « pages d'évangile ». Mais aujourd'hui, encore, nous semble-t-il, pour les goûter pleinement, il vaut mieux les lire comme elles furent composées : une à une, épisode par épisode, chapitre par chapitre. Il faut les lire lentement, comme elles furent prononcées; il faut les lire surtout avec le même désir qui les a inspirées : le désir d'une science qui s'achève en amour. J. Levie, s. i.

J. Sickenberger. *Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefasste Erklärung.* Biblische Zeitfragen, XIV, 1-4. Münster, Aschendorff, 1931, (22 × 15 cm.), VI-202 p. Prix : 4,55 Mk.

Sixième et dernier fascicule d'une série commencée en 1915. M. Sickenberger, l'exégète catholique allemand bien connu, y présente un commentaire très succinct, limité à l'essentiel, de la vie de Notre-Seigneur. Mettre en lumière le sens littéral des épisodes évangéliques, l'encadrer des explications historiques et philologiques indispensables, tel est le but poursuivi; l'interprétation dogmatique, ascétique ou morale n'entre pas dans le plan de l'auteur; aucune discussion technique ni de liste bibliographique. Ainsi conçu, l'ouvrage rendra service pour l'enseignement, la méditation et la prédication; il permettra de comprendre rapidement une page d'évangile. Très analytique, divisé en courtes sections, un peu sec, l'ouvrage se prête moins à une lecture suivie; mais parfaitement informé, clair et pénétrant, il sera un excellent manuel de consultation. C'est ce que l'auteur a eu en vue. J. Levie, s. i.

***P. Feine.** *Jesus.* Gütersloh, Bertelsmann, 1930, (22 × 16 cm.), X-304 p. Prix : 12 Mk.

M. P. Feine est un vétéran de l'exégèse protestante croyante; de solides travaux tels que *Theologie des Neuen Testamentes*; *Die Religion des Neuen Testamentes*; *Einleitung in das Neue Testament*; *Der Apostel Paulus* lui ont acquis une réputation méritée. Son « *Jesus* », qui vient de paraître et qui condense les résultats de ses études antérieures, est une sorte d'*Apologétique* du Christ, s'opposant franchement au rationalisme critique. Toutefois le but et le plan ne sont pas aussi larges que, par exemple, ceux du P. de Grandmaison, quoique les deux travaux aient plus d'un point de contact : rien chez M. Feine sur les miracles, les prophéties, la résurrection de Jésus, auxquels du reste il croit pleinement; rien non plus sur l'Église primitive; l'objet propre du volume est la *pensée de Jésus*, la *conscience de Jésus*. — Mais est-il possible, aujourd'hui, après les travaux de la critique évangélique contemporaine, après les objections de la *Formges-*

schichtliche Schule, de parvenir historiquement jusqu'à la pensée de Jésus ? Une première partie (p. 15-125) est une défense des sources de l'histoire de Jésus, spécialement des quatre évangiles : on y lira avec un intérêt particulier les pages plus actuelles consacrées à la préhistoire des évangiles (antérieurement à notre quadruple rédaction) (p. 63-71), et au milieu spécifiquement juif qui leur donna naissance (p. 97-124). Vient alors la part principale de l'ouvrage : « La pensée de Jésus », qui se divise en trois parties : *a*) *Mission que Jésus revendiqua comme sienne :* Messager de l'Évangile, Fils de Dieu, Fils de l'homme, Serviteur souffrant, tous ces traits de la conscience et de la doctrine de Jésus sont soigneusement analysés et mis en relief; le mérite principal de M. Feine est de marquer aussi nettement que possible la préparation de ces idées dans l'Ancien Testament et l'apport original de Jésus. En regard, un chapitre intéressant (ch. 11 : p. 208 à 215) montre la différence entre ces doctrines et les idées de « salut » et de « sauveur », propres aux cultes païens contemporains du christianisme naissant. — *b*) *Manière d'agir de Jésus.* Essai de portrait de Notre-Seigneur, son caractère, son attitude : prière de Jésus, ses sentiments, ses rapports avec ses disciples, son attitude envers la nature, etc., tels sont quelques titres de chapitres; on eût pu désirer ici plus de pénétration et de profondeur; l'exposé est sec mais historiquement solide. — *c*) *Le message du règne de Dieu* (p. 271-292). Chapitre qui eût dû naturellement aboutir à la « société fondée par Jésus » à l'Église; mais l'auteur tourne court avant d'y parvenir. — La conclusion est un bel acte de foi en la divinité du Christ; M. Feine cependant n'admet pas la formule de Chalcédoine; ce qu'il lui substitue est bien vague. J. Levie, s. i.

A. Camerlynck. *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam necnon quarumdam partium Joannis synopsis cum introductione de quaestione synoptica.* 4e éd. Bruges, Beyaert, 1932, (26 × 20 cm.), LXXXIV-232 p. Prix : 40 frs.

Les améliorations principales de cette 4e édition (la 3e a été analysée et louée dans la *N. R. Th.* en 1922, p. 490) sont les suivantes : insertion dans la synopse d'un plus grand nombre de passages du IVe évangile (personnellement, nous préférerions une règle plus logique : tous ou aucun); ordre mieux établi en certaines sections; bibliographie mise à jour; enfin et surtout présentation typographique très supérieure. J. Levie, s. i.

A. Schenz. *Matthaeus I 1-IV 23 im Lichte der semistisch-literarischen Architektonik.* Augsbourg, B. Filser, 1931, (24 × 16 cm.), 112 p. Prix : 10 Mk.

Il y a une remarquable ingéniosité dans le livre de M. l'Abbé Schenz et le travail accumulé ici est immense. Mais que penser des conclusions ?

On sait quel rôle important joue le symbolisme des nombres dans la littérature juive des derniers siècles et aux temps du christianisme naissant; l'Apocalypse de saint Jean est composée d'après un plan septénaire bien marqué (sept églises, sept sceaux, sept trompettes, etc.); le groupement par sept est fréquent dans le premier évangile, etc. Mais M. Schenz croit qu'il faut aller beaucoup plus loin qu'on ne l'a pensé jusqu'ici : à son avis le *nombre* des mots employés dans un récit n'est pas laissé au hasard, mais a une signification, une

portée voulue; par exemple, chez saint Jean, chapitre XXI, l'épisode de la pêche miraculeuse, qui se termine par le détail des 153 poissons retirés du filet, est composé exactement de 153 mots grecs (1) (si l'on compte depuis le moment de l'apparition de Jésus sur le rivage — début de XXI, 4 — jusqu'au moment exact de l'extraction du filet XXI, 11a, μεγάλων); le récit de la création en sept jours dans la Genèse (I, 1-II, 3) contient 8×49 (donc $8 \times 7 \times 7$) mots hébreux, et, si on enlève l'introduction et la conclusion pour se borner aux sept jours, il renferme 7×49 (donc $7 \times 7 \times 7$) mots hébreux. Avec le nombre 7, trois chiffres surtout : 49, 77 et 153 semblent ordinairement privilégiés.

C'est ce calcul des mots que M. Schenz dans son livre a appliqué rigoureusement au premier évangile et, tout particulièrement, à la première partie I, 1-IV, 23. Le point de départ de la recherche est la généalogie du début : 3 fois 14 générations donnent 42 noms (en y comprenant Marie et Jésus); mais 7 autres noms propres se trouvent cités, comme par hasard (Zara, Thamar, Rahab, Ruth, Femme d'Urie, et, deux fois, l'expression : ses frères). On aboutit ainsi au chiffre 49 (2). Or, d'après les calculs de M. Schenz sur le texte de Nestle, le premier évangile contient exactement 375×49 mots grecs et ce même nombre 49 va intervenir également dans les divisions de l'évangile. La première partie notamment (Mt., I, 1-IV, 23) contient 1617 mots, soit 33×49. A l'aide des mêmes principes de calcul, M. Schenz divisera ces 4 chapitres en un certain nombre de sections, auxquelles il attribuera ainsi une unité bien déterminée et un sens fondamental, ce qui lui permettra de faire aboutir à l'exégèse ces dénombrements minutieux. Au terme de son enquête, M. Schenz croit pouvoir fixer les grandes lois de cette « architectonique sémétique », qu'il juge applicables non seulement au premier évangile, mais, en principe, à l'ensemble de la Bible (mutatis mutandis).

Un dernier chapitre précise une conclusion importante; si l'évangile grec de saint Matthieu, dans sa structure même, dépend ainsi du calcul des mots grecs, impossible de le regarder encore comme une traduction; c'est en grec que l'apôtre Matthieu a dû composer son évangile et le célèbre texte de Papias doit se comprendre ainsi : « Matthieu a composé son évangile dans la manière d'écrire schématique, calculée par nombre de mots, propre aux Hébreux (mais en langue grecque) ».

Dans notre compte rendu du premier livre de M. Schenz (*N. R. Th.*, 1931, p. 742) nous avouions notre scepticisme au sujet de ses conclusions, tout en réservant un jugement définitif jusqu'à l'apparition du présent volume. Celui-ci ne modifie pas notre manière de voir. Nous reconnaissons sincèrement l'intérêt et l'utilité de certaines observations présentées : il y a là des points qui méritent d'être étudiés et discutés. Mais l'ensemble de la construction nous paraît fragile. A la solidité de l'édifice, trois choses, nous semble-t-il, manquent surtout : 1° Les preuves *philologiques* restent insuffisantes : on a l'impression que plusieurs réussites de calculs sont dues à de heureux hasards ou à la détermination plus ou moins artificielle du début et de la fin du texte calculé. C'est par la multiplication des exemples que M. Schenz, aura ici à faire la preuve;

(1) L'auteur fait remarquer, à cette occasion, que 153 est le total de tous les nombres successifs de 1 à 17.

(2) Nous omettons d'autres calculs tirés du nombre 42.

2° Les preuves *historiques* ont été laissées de côté : M. Schenz devrait viser à établir que semblables procédés de calcul des mots existaient et étaient *employés consciemment* dans certains milieux juifs du Ier siècle; il devrait montrer par quelles influences ces procédés ont été transmis à saint Matthieu; cela serait plus utile que de décrire ces calculs exécutés au IVe siècle par les Pères de l'Église ; 3° Enfin la justification *psychologique* fait défaut. Comment s'expliquer et chez saint Matthieu et chez ses auditeurs ou lecteurs pareil procédé? A quelle fin? J. Levie, s. i.

***P. Fiebig.** *Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu.* Leipzig, Engel, 1931, (22×14 cm.), 64 p. Prix : 2,75 Mk.

Avec H. Strack, P. Billerbeck, G. Kittel, A. Schlatter et d'autres, P. Fiebig a beaucoup contribué, par de nombreuses et utiles monographies, à l'intelligence du rabbinisme juif du Ier siècle. Le profit de ces études pour une connaissance plus complète des évangiles nous paraît incontestable. En convaincre des lecteurs encore incrédules, les mettre en garde contre certains dangers, tel est le but de cette brochure; simple conférence de vulgarisation, pourvue après coup de notes techniques ou bibliographiques. M. Fiebig y étudie la question d'un point de vue bien déterminé : la fixation des genres littéraires dans les divers récits et exposés évangéliques; il montre que l'étude des deux Talmuds et de la littérature midraschique fera bien plus la lumière sur ce point, que la connaissance des genres littéraires hellénistiques. Mais ces recherches de « Formgeschichte » ne mènent-elles pas infailliblement au scepticisme radical d'un R. Bultmann? M. Fiebig a surtout en vue d'établir le contraire. — Dans l'ensemble, brochure claire et intéressante, un peu élémentaire parfois, trop mêlée aussi par endroits d'apologie personnelle. J. Levie, s. i.

Épîtres du Nouveau Testament.

J. Schmid. *Zeit und Ort der Paulinischen Gefangenschaftsbriefe.* Fribourg e. B., Herder, 1931, (24×15 cm.), XII-170 p. Prix : 8 Mk.

C'est durant sa captivité à Rome de 60 à 62 (ou 61 à 63) que saint Paul composa et envoya les épîtres *ad Ephesios, ad Colossenses, ad Philemonem, ad Philippenses* : telle est l'opinion qui fut longtemps commune; tout au plus certains exégètes préféraient-ils dater ces épîtres des deux années antérieures, durant la captivité de Césarée. En 1900, H. Lisco a proposé une hypothèse nouvelle qui ne tarda pas à gagner des adhésions importantes (par exemple : A. Deissmann, Kirsopp Lake, P. Feine, M. Goguel) : ces quatre épîtres seraient à dater d'au moins cinq ans auparavant; Paul aurait été prisonnier quelque temps à Éphèse, entre 53 et 56, et aurait alors écrit ces 4 épîtres (ou une partie d'entre elles seulement, soit Philip., soit les trois autres). M. Schmid, avec toute la pénétration critique et la rigueur logique qui lui sont habituelles, vient de soumettre cette hypothèse à une étude approfondie, la meilleure qui ait paru sur la question. Voici le résumé de sa longue discussion : le silence de Luc (Actes des Apôtres) sur cette capitivité à Éphèse serait inexplicable, surtout si la captivité est supposée assez longue pour permettre l'envoi des quatre épîtres : du reste la situation des églises destinataires supposée par *Ephes. Coloss.* et *Philem.*

s'accorde mal avec la date du séjour à Éphèse; 1 Cor XV 32 (« si j'ai combattu contre les bêtes à Éphèse ») étant à interpréter, au sens figuré, d'une lutte contre ses adversaires humains, ne peut être compris d'une condamnation à l'arène et aux bêtes, qui permettrait de supposer une captivité préalable; d'ailleurs l'hypothèse d'une descente de Paul, comme condamné, dans l'arène se heurte à de grosses difficultés historiques; elle eût concrètement entraîné la perte de son droit de citoyen romain qu'il garda cependant jusqu'à la fin; rien à tirer non plus, pour une captivité à Éphèse, d'autres passages des épîtres de Paul. Sont ensuite analysés et réfutés les arguments déduits d'écrits apocryphes et en particulier du passage des « Acta Pauli » (cf. découverte par C. Schmidt en 1928 du texte grec de ce passage) qui décrit le combat de Paul avec les bêtes à Éphèse. Enfin l'analyse critique du contenu même des quatre épîtres de la captivité, des personnages qui y sont cités, de la situation qui y est supposée, de leur ressemblance (ou différence) avec les autres épîtres de Paul, fait conclure pour Rome (ou Césarée) plutôt que pour Éphèse avant 56. Dans un dernier chapitre, M. Schmid se prononce pour Rome et date *Eph. Colos.* et *Philem.* de la première année de la captivité romaine, *Philip.* du printemps qui précéda la libération. J. Levie, s. i.

M. Meinertz et **W. Vrede.** *Die Katholischen Briefe.* Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. 4e éd. Bonn, Hanstein, 1932, (25 × 17 cm.), VIII-200 p. Prix : 6,60 Mk.

J. Sickenberger. *Die Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und Römer.* Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Bonn, Hanstein, 1932, (26 × 17 cm.), XVIII-344 p. Prix : 10, 50 Mk.

Dans le commentaire des épîtres catholiques, M. Meinertz a interprété l'épître de saint Jacques; les qualités de son exégèse, que nous avons relevées récemment à propos des Pastorales (*N. R. Th.*, 1932, p. 173) se retrouvent ici. La part principale, dans le volume, revient à M. Vrede (1a et 2a Petri, Jude, 3 épîtres de Jean). Nous avons eu souvent l'occasion de recourir à la première édition du commentaire de M. Vrede : ce ne fut jamais sans profit. Clair, succinct, précis dans son exposé, M. Vrede perçoit avec pénétration les problèmes et les difficultés; même quand il juge inutile, en cet ouvrage de vulgarisation, d'énumérer les diverses solutions proposées, on remarque vite qu'il a personnellement fait son choix avec netteté et vigueur d'esprit, et qu'il expose et justifie son avis en pleine connaissance de cause. La 4e édition diffère peu des précédentes, à part quelques références bibliographiques nouvelles; personnellement, nous aurions désiré par endroits certaines additions. On peut sans doute différer ici d'avis; M. Vrede juge peut-être que, vu le caractère de la « Bonner Bibel », il n'a pas à signaler ou à discuter : par exemple le plan proposé par Lohmeyer pour la 1a Iohannis (*Zeits. f. neut. Wiss.* 1928, p. 225) ou le livre de Sporri, *Der Gemeindegedanke im 1 Petrusbrief*, 1925. Mais, pour nous borner à ce point, n'eût-il pas fallu, p. 175, indiquer l'interprétation officielle faite par le Saint-Office, le 2 juin 1927, du fameux décret relatif au « Comma Iohanneum » (1897)? Cette remarque n'enlève rien du reste à la haute valeur du commentaire.

Le volume consacré aux épîtres aux Corinthiens et aux Romains est véritablement une édition nouvelle, remaniée et augmentée. Dès les premières pages,

on constate avec quelle attention clairvoyante M. Sickenberger a suivi les recherches des dix dernières années; pour le 1er chapitre de la 1a ad Corinthios, nous ne trouvons pas moins de douze travaux ajoutés depuis la première édition du commentaire; p. 7, un « excursus » important sur le mot « Κύριος » est inséré qui tient compte des quatre volumes de Baudissin; p. 15 (1 Cor., II, 9) M. Sickenberger modifie son avis antérieur, etc. Quant au commentaire lui-même, M. Sickenberger est trop connu comme un des meilleurs exégètes catholiques d'Allemagne pour qu'il soit nécessaire d'insister. J. Levie, s. i.

Théologie biblique.

*H. Greeven. *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament.* Neutestamentliche Forschungen. Gütersloh, Bertelsmann, 1931, (22 × 15 cm.), 222 p. Prix : 7 Mk.

M. Greeven, qui est un critique indépendant, s'est convaincu que la foi à la fin prochaine du monde actuel et à l'imminence de la parousie est chose essentielle au christianisme primitif. Dès lors, il peut examiner l'influence exercée par cette foi eschatologique sur la piété des premiers chrétiens et en particulier sur leur prière.

L'auteur analyse finement les textes et au besoin les sollicite en vue de ce qu'il appelle une vraisemblance psychologique. Il admet, comme de juste, que le christianisme des premiers temps a rattaché sa prière à celle de Jésus : mais quelle fut la prière du Jésus historique ? D'après quelques logia des synoptiques, qui sont soumis à une discussion impitoyable, elle fut un entretien intime du Christ, se reconnaissant envoyé par Dieu, avec le Père, en vue de l'avènement du règne des cieux.

Les premiers chrétiens prièrent pour que la parousie arrivât, et pour qu'eux-mêmes pussent échapper au danger de la perdition. Saint Paul le fait encore; mais sa prière se transforme déjà en action de grâces. Et ce dernier point de vue domine pleinement la piété johannique. Par là même, nous discernons le trait d'union entre le monde qui va finir et celui qui vient. La prière devient une anticipation de la vie céleste sur terre : elle nous fait dès ici-bas demeurer dans le Christ et nous rend participants à une vertu divine.

M. Greeven, pour aboutir à ces conclusions assez imprécises, a étudié et sélectionné les données du Nouveau Testament, en les comparant à la prière du monde juif et du monde hellénique. Le résultat est-il en rapport avec le travail ardu, que suppose l'ouvrage ? C. H.

B. Heigl. *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum.* Biblische Zeitfragen, XIII Folge, Heft 11-12. Münster, Aschendorff, 1932, (23 × 15 cm.), 112 p. Prix : 2,45 Mk.

Exposé clair, solide, bien documenté, de nos connaissances actuelles sur les « mystères » païens au 1er siècle et sur leurs rapports avec le Christianisme naissant. En deux premiers chapitres, M. Heigl résume les caractères généraux de ces mystères, pour autant qu'ils se laissent grouper en un tableau unique; puis il décrit successivement les principaux d'entre eux, visant surtout à indiquer clairement les sources existantes de renseignements (textes et documents figurés), et à faire connaître les principaux ouvrages sur la matière. Les deux

derniers chapitres discutent le problème des influences et aboutissent à une conclusion (p. 99) que l'auteur emprunte à Clemen : « Les mystères païens n'ont exercé que peu d'influence sur le Christianisme le plus ancien » ou, d'une façon plus précise, à Wendland : « Les éléments de la culture hellénistique supérieure pénètrent sans doute dans le Christianisme, mais seulement à la périphérie, et gardent le caractère d'influences occasionnelles et sporadiques, inconscientes et involontaires ». Excellente brochure de vulgarisation, dans laquelle l'auteur laisse parler les faits et s'efface pour nous transmettre surtout les conclusions des spécialistes de chaque matière. J. Levie, s. i.

Topographie et archéologie.

H. Vincent, O. P. *L'authenticité des lieux saints.* Paris, Gabalda, 1932, (19 × 12 cm.), 120 p.

Le P. Vincent, o. p., le professeur bien connu de l'École biblique de Jérusalem, a publié dans *Le Correspondant* (25 janvier et 10 février 1930) deux articles consacrés aux lieux saints de Palestine; il les reproduit en brochure. C'est rendre un grand service aux lecteurs catholiques. Après une introduction de principe sur la méthode d'identification des sites vénérés, il s'arrête longuement à deux sanctuaires principaux : la grotte de Bethléem (41-54), le Calvaire et le Saint Sépulcre (p. 54-92), puis indique l'essentiel sur les autres. Résumant les conclusions des remarquables volumes scientifiques de l'École biblique Saint-Étienne (« Bethléem » et « Jérusalem nouvelle »), ce petit volume les met, de façon très claire et très intéressante, à la disposition de tous. J. Levie, s. i.

M. Viaud, O. F. M. *Qoubeibeh Emmaus évangélique.* Jérusalem, Typographie de St-Sauveur, 1930, (24 × 17 cm.), 36 p., 4 planches. Prix : 10 frs.

La brochure du R. P. Viaud est un plaidoyer en faveur de l'identification de l'Emmaüs évangélique avec la Qoubeibeh actuelle. Il est certain que les particularités de l'église, possédée là par les Pères Franciscains, sont intéressantes. Il est possible, probable même, que les Croisés aient cru retrouver à cet endroit la maison du disciple Cléophas. Mais, sans discuter ici la valeur du texte qui met Emmaüs à 60 stades de Jérusalem, on peut hésiter au sujet de la tradition suivie par les croisés. S. E. Mgr Giannini, o. f. m., auquel l'auteur dédie son écrit, fait remarquer dans une lettre-préface qu'un élément psychologique intervient parfois dans de semblables discussions : celles-ci cessent aussitôt d'être scientifiques. C. H.

J. Niessen. *Ephesus. Die letzte Wohnstätte der hl. Jungfrau Maria.* Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 16 cm.), 64 p. Prix : 1,80 Mk.

On connaît la célèbre controverse sur l'endroit de la mort de Marie : Éphèse ou Jérusalem ? Tandis que Jérusalem a son « église du tombeau de la Vierge » à Gethsémani (cfr Vincent et Abel, « Jérusalem moderne », p. 805-831), Éphèse a, sur le Bulbul-Dagh, sa « maison de la Sainte Vierge », Panaghia-Capouli, découverte en 1891. M. Niessen est un partisan décidé d'Éphèse et, à l'occasion du quinzième centenaire du concile, consacre cette brochure à la thèse qui lui est chère. Il s'efforce de montrer, dans sa 2e partie, p. 13-51, qu'aucun docu-

ment des quatre premiers siècles ne connaît, à Jérusalem, une tradition de la mort de Marie en cette ville et encore moins l'endroit de son tombeau; mais qu'en revanche, même avant le Concile d'Éphèse, l'antiquité chrétienne semble s'être représenté Marie comme ayant accompagné Jean à Éphèse et ayant là terminé sa vie; M. Niessen reconnaît du reste l'incertitude de plusieurs des indices allégués. La 3e partie étudie la tradition depuis le concile d'Éphèse, et la découverte de 1891. — Brochure utile, claire et bien documentée; si on l'étudie concurremment avec les pages citées plus haut de Vincent et Abel (plutôt favorables à Jérusalem), on pourra se faire sans peine une idée nette du problème posé et de l'ensemble des arguments. J. Levie, s. i.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Époque patristique : saint Augustin.

Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae ab Academia romana Sancti Thomae Aquinatis indictae (Romae, 23-30 Aprilis 1930). Turin, Marietti, 1931, (23 × 15 cm.), 344 p. Prix : 25 lires.

G. Wunderle. *Einführung in Augustins Konfessionen.* Coll.: « Aus Gottes Reich ». Augsbourg, Haas et Grabherr, 1930, (25 × 18 cm.), 146 p. Prix : 7 Mk.

G. Vidal. *Saint Augustin. La Cité de Dieu. Extraits suivis contenant toute la doctrine du saint Docteur.* Avignon, Aubanel Père, 1930, (25 × 16 cm.), 784 p. Prix : 35 frs.

A. Dicker. *Karakter en cultuur der Romeinen in Sint Augustinus' De Civitate Dei I-IV.* Nimègue, Dekker, 1931, (24 × 17 cm.), 222 p.

Ch. Boyer, S. I. *Saint Augustin.* Les moralistes chrétiens. Paris, Gabalda, 1932, (19 × 12 cm.), 320 p. Prix : 20 frs.

G. Lecordier. *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin.* Paris, Gabalda, 1930, (22 × 14 cm.), XVI-142 p. Prix : 15 frs.

N. Merlin, O. E. S. A. *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce.* Paris, Letouzey et Ané, 1931, (23 × 15 cm.), 454 p.

Fr. Saint-Martin, A. A. *La pensée de saint Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits (426/7-430).* Paris, Bonne Presse, 1930, (25 × 17 cm.), 166 p.

Le centenaire de saint Augustin a provoqué toute une éclosion d'articles et de livres, dont la multitude, et ajoutons-le pour beaucoup d'entre eux, le profond intérêt, confirment, à leur façon, le mot célèbre de Siebeck qu'« Augustin est le premier des modernes ». La Revue a déjà rendu compte d'un certain nombre de ces productions en 1931 et en 1932; il nous reste à en présenter encore quelques-unes sous les yeux des lecteurs.

Les *Acta hebdomadae augustinianae* appartiennent à la série des travaux collectifs ou des mélanges, mais mélanges systématiquement ordonnés, comme on en vit paraître en beaucoup de pays. C'était une bonne idée de réunir en un

volume les communications faites en avril 1930, à la Semaine Augustinienne, par les soins de l'*Academia romana di S. Tomaso*. L'on sait l'éclat et le succès qu'ont eus ces réunions, où se sont fait entendre des spécialistes comme le P. Casamassa, Grabmann, Gilson, Boyer, Sestili, Théry, etc., et qui touchèrent à des points capitaux des doctrines augustiniennes. On constatera dans quelques-unes de ces études une conception augustino-thomiste à note concordiste très marquée qui, chez d'autres au contraire, demeure absente. Mais on peut dire que l'ensemble des études parues en 1930 se prononce nettement pour la nécessité de la méthode historique dans l'étude de la pensée théologique d'Augustin et se refuse de plus en plus à trancher par des concordismes ou par des exclusives les problèmes qu'elle suscite. Aux comptes-rendus des *Acta*, si remplis de bonnes choses et édités grâce au dévouement des PP. Boyer et Xiberta, nous n'adresserons qu'un regret : celui de n'avoir pas veillé à une plus grande homogénéité dans la manière de présenter leur documentation à l'appui de leurs idées.

L'ouvrage de Wunderle, qui donne plus que ne promet son titre, se classe parmi les contributions les plus compétentes à l'étude des idées maîtresses d'Augustin. Outre l'analyse des *Confessions* et l'affirmation motivée de la valeur de leur témoignage, si diversement apprécié depuis Harnack, Boissier, Alfaric, etc., nous y trouvons les plus précieuses réflexions, fruit d'années d'études, sur les idées religieuses d'Augustin : Dieu et la connaissance, vérité et bonheur, culpabilité, amitié, etc. Notons spécialement le chapitre VII (p. 101-115), très personnel, sur la conception de Dieu, où l'auteur diffère des interprétations de Hessen, de Geyser et d'autres, et le chapitre X, conclusion, qui ne veut pas identifier l'idéal religieux d'Augustin avec celui de Platon, mais y voit une profonde inspiration paulinienne. On peut différer d'avis sur quelques points secondaires, mais l'ouvrage est à lire par tous ceux qui s'occuperont désormais de l'évolution intellectuelle d'Augustin : il est un de ceux qui envisagent le mieux le problème de la situation d'âme d'Augustin en 387 et en 400, mais il rend parfaitement justice à la valeur du témoignage des *Confessions*.

Œuvre de vulgarisation, la traduction d'extraits par G. Vidal a pour but de présenter toute la doctrine du saint docteur contenue dans la *Cité de Dieu*. Il la classe en deux grandes parties, qui correspondent respectivement aux dix premiers livres : voies providentielles dans le gouvernement du genre humain (p. 29-148), et aux douze derniers livres du *De civitate Dei*, origine (p. 149), développement (p. 269), fin (p. 513) des deux cités. Les matières se répartissent en un certain nombre de chapitres, qui suivent la division originelle des livres et qui empruntent à l'ouvrage les principales idées dont l'importance a frappé le traducteur; nous avons ainsi pour la première partie la raison du bonheur temporel des méchants, la raison des afflictions temporelles des saints, la vraie prospérité des nations, l'origine du bonheur et du pouvoir temporels, le développement de la puissance temporelle, les chefs de la cité des hommes, la magnificence de Dieu envers le genre humain par le médiateur Jésus-Christ, les anges au service du Médiateur, la société universelle fondée par le Médiateur. On pourra plus d'une fois trouver à redire à ces classifications, qui laissent de côté des livres entiers ou des parties considérables; mais ces chapitres de traductions aideront à faire connaître les trésors de l'original et engageront à le lire dans son ensemble. C'est le souhait que nous formulons.

C'est au *De Civitate Dei* également que nous ramène la thèse de la Sœur Agnès Dicker. A l'instar d'autres travaux basés sur la documentation que fournit cette œuvre d'Augustin (voir cette Revue, t. LVIII, 1931, p. 352), elle a étudié d'après cette source le caractère et la culture des Romains. Le volume s'ouvre par deux chapitres, qu'il aurait mieux valu intituler introduction, sur saint Augustin et son époque et sur son *De Civitate Dei*. Puis, on nous donne en cinq chapitres toute la matière de cette étude, répartie sous les rubriques suivantes : religion et philosophie (p. 15), caractère et mœurs (p. 87), théâtre (p. 119), politique (p. 148), autres matières (p. 194), où nous trouvons entre autres l'histoire, la littérature classique, l'enseignement, l'esclavage, la place de la femme dans la famille et la société. Plusieurs de ces derniers sujets méritaient plus ample traitement. Mais dans l'ensemble, surtout pour les grandeurs de Rome qu'il apprécie hautement, et pour ses faiblesses qu'il juge avec sévérité, le travail de Sœur Agnès est marqué de judicieuses réflexions qui montrent qu'elle a bien saisi le jeu, ou le conflit, des grands principes augustiniens, les deux amours, dont l'un va *usque ad contemptum sui*, et les deux cités, le néant des qualités purement humaines, etc. : tout cela met en contraste les appréciations complexes du citoyen de Rome et du citoyen de l'éternelle cité. La bibliographie aurait pu ajouter Boyer et Wunderle à Nörregaard et à Alfaric; l'édition de 1906 de Cumont est depuis longtemps remplacée. Une table alphabétique fait défaut.

Les autres volumes sont consacrés à divers points de la doctrine théologique de saint Augustin et d'abord, à sa morale. La direction de la collection *Les Moralistes chrétiens* a été bien inspirée en s'adressant à un spécialiste des études augustiniennes, comme le P. Boyer, pour l'élaboration de ce volume. Une introduction remarquable de netteté et de précision sobre nous présente l'homme et la doctrine; on y lira avec intérêt les pages sur la juxtaposition, ou la distinction, entre l'ordre naturel et l'ordre révélé (p. 14 et suiv.); la bibliographie aurait pu ajouter un mot d'appréciation sur l'œuvre trop peu critique de Nebreda et ajouter Nörregaard et Wunderle pour le témoignage des *Confessions*. Les matières sont réparties en deux grandes parties : la morale générale (p. 27), avec le souverain bien, la loi éternelle, les conditions de l'acte moral; puis la morale particulière (p. 109), avec les devoirs envers Dieu et envers soi-même, la charité, les autres vertus fondamentales, la purification, l'amour du prochain, la famille, la société civile, la cité de Dieu. En un peu moins de trois cents pages, l'auteur a condensé une forte matière, coupée de temps à autre de quelques lignes ou d'une page de commentaire, qui dénotent le connaisseur compétent et sympathique aux idées de son modèle. Parfois, le groupement est commandé par un lien un peu lâche, mais c'est l'inévitable inconvénient de tout classement dans un recueil de ce genre.

Le livre de M. Lecordier n'avait comme but immédiat que de contrôler les affirmations de J. Turmel, l'énigmatique Robert Lawson « épave du modernisme », qui ne voulait voir dans l'Eucharistie d'après saint Augustin que « le symbole du corps mystique du Christ ». En fait, il a une valeur beaucoup plus durable que l'incident qui le provoqua, car même après les bons travaux de Portalié, de Schanz, de Batiffol et d'Adam, il apporte d'heureux compléments et de sages réflexions sur une question qui a toujours passionné les historiens et

les théologiens. Il réduit à rien la construction géométrique de Lawson, qui mutile la pensée d'Augustin et en altère les proportions en prétendant la subordonner tout entière au symbolisme du corps mystique. En même temps, il réduit à sa vraie place le « spiritualisme » augustinien, auquel les exposés radicaux veulent donner un rôle de premier plan, exclusif. L'ouvrage se divise en deux parties qui doivent s'éclairer l'une l'autre et auraient dû parfois se combiner : la foi eucharistique de saint Augustin (p. 1-41), dans son cadre ecclésiastique, dans son cadre dogmatique, dans ses affirmations du réalisme, comme présence réelle, comme communion, comme sacrifice; la deuxième partie, plus développée (p. 42-121), examine la théologie eucharistique d'Augustin dans son rapport avec le Christ (p. 42), avec l'Église (p. 71), avec l'âme chrétienne (p. 97). La conclusion fait constater la coexistence du réalisme et du symbolisme (p. 122), distingue avec une pénétrante finesse et une intelligente compréhension du vocabulaire, qui aurait pu être plus poussée encore, les deux plans de la doctrine augustinienne et, sans rejeter tout progrès accidentel, nie avec bonnes remarques à l'appui, le développement ou l'évolution de fond que d'aucuns ont voulu lui attribuer, notamment sous la pression du pélagianisme. On voudrait, pour ce solide travail qui fait honneur au jeune docteur et à ses maîtres, une table alphabétique des noms et matières et surtout une table des textes augustiniens examinés; la question de l'utilisation de saint Jean Chrysostome aurait dû tenir davantage compte des traductions latines qui circulaient déjà à cette époque ; l'Église, corps mystique, aurait dû avoir sa place dans le cadre dogmatique.

Beaucoup plus développé, mais sans table bibliographique ni alphabétique, l'ouvrage du P. Merlin n'a plus rien de la sobriété et de la concision du précédent ; il n'en a pas non plus le nerf ni la technique. L'auteur a voulu nous donner la doctrine augustinienne sur les dogmes du péché originel et de la grâce, et le sous-titre de son volume nous indique son procédé et sa méthode : analyse détaillée de chaque œuvre, compléments par d'importantes explications de sa pensée, conclusions théologiques. Une longue accoutumance avec les écrits d'Augustin permettait au P. Merlin une analyse objective. Il nous la donne, accompagnée de dissertations, dans les quatre premiers chapitres (p. 17-346), qui divisent un peu longuement la matière d'après les adversaires du docteur : saint Augustin contre Célestius (p. 17), contre Pélage (p. 93), contre Julien d'Éclane (p. 163), contre les semi-pélagiens (p. 261). Ce groupement, historiquement défendable quand il s'agit des deux derniers adversaires, aurait gagné à être commandé par les grands objets en discussion : la capacité de la nature humaine d'abord, puis le péché originel. Quant à Julien, le dialecticien, « totius fabricae pelagianae haereseos architectus necessarius », on pouvait de ce chef le traiter à part. Les conclusions, qui forment le chapitre V, examinent le rapport de saint Augustin avec la théologie contemporaine (p. 347-448). L'auteur, qui a beaucoup lu saint Augustin et qui a pour son héros une très légitime dévotion, poussée parfois jusqu'à l'absolu respect de toutes les imperfections que la postérité n'a pas ratifiées, aurait dû s'inspirer davantage de la vraie méthode historique et faciliter aussi le contrôle de chacune de ses assertions, de ses explications surtout, en les appuyant chaque fois sur une documentation appropriée; il en va de même des conclusions théologiques du dernier

chapitre. Dans tout cela, il y a des considérations qui ne manquent pas de justesse, mais il en est de si peu nuancées, de si absolues, de si étrangères aux leçons de l'histoire, qu'elles ne peuvent pas être prises pour modèles ni contribuer au progrès dans l'exégèse de la pensée augustinienne.

Beaucoup plus circonscrite dans son objet, mais pas meilleure dans sa méthode, la thèse du P. Saint-Martin sur la prédestination dans saint Augustin, se présente en cinq chapitres de longueur très variée; le premier, qui aurait dû faire partie de l'introduction, expose l'état de la question à l'époque d'Augustin du point de vue dogmatique et du point de vue pastoral (p. 15-33), puis trois chapitres traitent du point précis du mystère (p. 37-48), de l'ordre d'intention (p. 51-77), de l'ordre d'exécution (p. 81-140); le chapitre de conclusion (p. 143-160) défend saint Augustin contre les objections anciennes et contemporaines, définit la prédestination et marque la fidélité à saint Augustin. Ce qui frappe entre autres dans cette thèse est la netteté; même la typographie y aide : c'est la lucidité d'un exposé scolaire ; en dehors des citations augustiniennes, peu de références, trop peu même, et trop vagues, car l'auteur aurait pu avantageusement marquer son adhésion ou son opposition à quelques-uns des avis motivés énoncés plus d'une fois par ses prédécesseurs. Mais cette netteté, due en grande partie à une division qu'on ne peut approuver, trouve là-même sa rançon : pourquoi faire intervenir au v^e^ siècle cette division chère aux manuels de théologie depuis trois cents ans ? L'auteur y tient, car dès la page 27, elle s'accuse déjà et p. 51 et 159 se défend mal. N'est-ce pas s'exposer à projeter sur la pensée du v^e^ siècle nos modes de conception et nos catégories théologiques d'un tout autre âge? La même tendance, non sans nuance polémique, se fait jour dans les rapprochements ou les oppositions avec les systèmes théologiques postérieurs au concile de Trente, comme aussi dans l'identification de l'enseignement de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas: ne fallait-il pas discerner les divers âges de la pensée chrétienne, et surtout les données fondamentales de son exposé et de ses explications? Bref, la méthode ici aussi est répréhensible; les manuels scolaires présentent trop souvent de pareils défauts. Pourquoi cette thèse, qui a du bon, mais qui aurait dû aussi comparer les derniers écrits avec les précédents, est-elle trop en dehors de la vraie perspective historique en se guidant sur les classifications de la scolastique ultérieure, au lieu de s'en tenir à Augustin et à ses adversaires ?

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Vetter. *Der Heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi.* Collection : « Religiöse Geister », n° 27. Mayence, Matthias Grünewald, 1929, (18×12 cm.), 216 p. Prix : 4,50 Mk.

Sur notre incorporation dans le Christ, saint Augustin a des textes splendides. Malheureusement, ils sont dispersés dans toute son œuvre. Aussi faut-il être reconnaissant à M. Vetter d'en avoir étudié l'ensemble dans un travail, qui, peut-être, rapproche beaucoup les contemplations augustiniennes de spéculations philosophiques modernes, mais qui est avant tout si probe, si averti, si consciencieux, que la doctrine du saint apparaît parfaitement.

Pour le Docteur de la grâce, donc, la nature humaine du Christ s'étend en quelque sorte jusqu'à nous, nous sommes repris en sa dignité de Fils par l'adoption, et c'est là, pour l'essentiel, le corps mystique. A ce mystère central

toute sa théologie se rattache. Elle montre comment le corps mystique s'est formé, comment il se réalise dans l'Église, comment il croît pour s'épanouir au ciel.

Des travaux semblables sont précieux pour la science sacrée comme pour la piété chrétienne : ils les mettent peu à peu en possession de tout le trésor qui leur appartient et dont elles doivent vivre. E. Mersch.

Époque patristique.

*O. Cullmann. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin.* Études d'histoire et de philosophie religieuse publiées par la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Paris, Alcan, 1930, (25 × 17 cm.), VIII-272 p.

Depuis longtemps, les apocryphes clémentins, par une réaction de défaveur contre l'honneur excessif que leur avait fait Chr. Baur, ont cessé de jouer dans la reconstruction du christianisme primitif le rôle de premier plan, qu'un moment on leur avait reconnu. Les études de Waitz, il y a une trentaine d'années, celles de Ch. Schmid et de quelques autres, plus récentes, comme celles du professeur Cerfaux de Louvain, leur ont rendu une certaine actualité. M. Cullmann a repris ces travaux et a voulu nous donner un exposé d'ensemble. Il le divise en trois parties : la première, simple introduction, examine l'état du texte de ces apocryphes clémentins, la transmission manuscrite, les traductions, le contenu des écrits, les témoignages externes et l'histoire des principales explications (p. 1-57); p. 14-16, il aurait dû mentionner la traduction anglaise due à l'*Ante-Nicene Library*. Dans une deuxième partie (p. 58-168), qu'on peut dire la plus judicieusement construite et la plus durable sans doute de tout le livre, encore que tout n'y soit pas de même solidité, nous trouvons l'histoire littéraire des écrits pseudo-clémentins; avec raison, l'auteur insiste sur l'inanité de tout essai de solution historique avant la solution du problème littéraire. Comme Waitz et comme Schmid, mais en les corrigeant, notamment à l'aide du travail de M. Cerfaux, il admet l'existence d'un écrit fondamental, d'origine probablement syrienne entre 220 et 230, avec, comme sources, les *Prédications* de Pierre, trop fortement vieillies celles-ci, car il les place tout au début du second siècle, l'*Itinéraire* de Pierre, un siècle plus tard, et une *Apologie* juive, orientale, un peu avant 135. Le cadre de tout cet ensemble était un roman. Les remaniements de cet écrit fondamental seraient les 20 *Homiliae*, composition judéo-chrétienne et anténicéenne, en Syrie, les *Recognitiones* de la fin du troisième siècle et, finalement, les *Epitome* grecs ou syriaques qui font disparaître toute trace d'hétérodoxie. La troisième partie, celle qui pose le problème historique (p. 169-258), examine les *Prédications* de Pierre et le gnosticisme juif, puis les *Prédications* de Pierre et le christianisme primitif. Elle aboutit en somme à la thèse d'une gnose primitive à laquelle se rattache le christianisme de Jésus, mais qui continue à vivre dans le christianisme pour passer par des vicissitudes diverses de luttes et d'assimilations jusqu'à l'élaboration d'une gnose chrétienne par les Pères de l'Église. Cette préoccupation de l'auteur, qui se fait jour déjà dans son avant-propos, peut-être aussi dans la chronologie qu'il adopte pour les *Prédications* de Pierre, ne donne pas à sa troisième partie la valeur de la précédente. L'appel aux livres mandéens, l'explication du qua-

trième évangile et les éléments comparatifs fournis par le travail de Reitzenstein, érudit comme toujours mais spécieux, sont loin d'ajouter quelque chose à la solidité de ces hypothétiques constructions.

J. DE GHELLINCK, S. I.

K. Jüssen. *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. I. Teil : Theologische Erkenntnislehre und Christologie.* Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 17. Münster, Aschendorff, 1931, (24×17 cm.), XII-184 p. Prix : 9.80 Mk.

Excellente et très utile monographie sur un théologien exégète de la première moitié du Ve siècle, c'est-à-dire de l'époque de Nestorius, de saint Cyrille et de Théodoret. Il meurt après 451, d'après les nouveaux résultats de l'auteur, qui corrige l'interprétation d'un dire de Théophane. Sa christologie, car c'est par là surtout qu'il intéressera l'historien des doctrines, se fait remarquer par une sage proportion des principes d'Antioche et d'Alexandrie, qui aurait réjoui Newman; outre son orthodoxie parfaite, elle se caractérise aussi par une grande réserve vis-à-vis des discussions philosophiques, comme Athanase en avait donné le type. Ce n'est pas dans des traités systématiques que se rencontre cette théologie d'Hésychius, mais dans son œuvre exégétique, qui s'est vue fort maltraitée par les siècles, et que l'on retrouve en grec, en latin, en slave, en arménien, parfois sous un beau nom d'emprunt comme celui de Chrysostome, habituellement dispersée, souvent hachée et fragmentée, dans les nombreuses citations des chaînes exégétiques. C'est à ce travail d'identification qu'après le cardinal Faulhaber, Mercati, Vaccari, Jagić, les Méchitaristes et Devreesse, s'est attaché Jüssen. Le quart de son travail est donné à cette question d'authenticité; le reste, à la caractéristique des principes théologiques et exégétiques d'Hésychius (p. 48-82) et surtout à sa christologie (p. 83-181), qui fournit matière intéressante à l'exposé doctrinal mentionné plus haut; l'auteur a raison d'insister sur le progrès théologique du vocabulaire constaté dans les trois commentaires sur le psautier (cfr. p. 30 et 172). Mais il semble ne pas connaître le travail de M. Devreesse sur les chaînes exégétiques dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible.*

J. DE GHELLINCK, S. I.

V. A. Mitchel, S. M. *The Mariology of Saint John Damascene.* Kirkwood, Mo., États-Unis, Maryhurst Normal Press, 1930, (19×13 cm.), XXVIII-222 p. Prix : 1.50 doll.

Aux ouvrages de Neubert, de Friedrich, d'Éberlé, de Niessen sur la mariologie anténicéenne et sur celle de saint Augustin, de saint Cyrille d'Alexandrie ou de saint Jérôme, l'on pourra ajouter désormais le volume de Mitchell sur la mariologie de saint Jean Damascène : sujet important, d'autant plus difficile que nous n'avons pas encore d'édition critique du docteur de Damas. Comme ensemble, cette monographie n'est pas sans mérite. Elle s'ouvre par quelques pages d'introduction, qu'on aurait voulues plus personnelles : l'auteur aime bien s'appuyer sur les citations d'écrivains contemporains, mais pas trop n'en faut. Les huit chapitres qui se partagent toute la matière sont les suivants : la vie terrestre, où Jean Damascène recourt trop à l'apocryphe, la maternité divine (p. 22), la virginité perpétuelle (p. 80), l'Immaculée-Conception (p. 93), la sainteté (p. 126), l'assomption (p. 138), — où s'esquisse une preuve théologique,

par défiance de l'apocryphe ? — la médiation de Marie (p. 176), la dévotion à Marie (p. 194). Tout cela est disposé dans un ordre systématique, clairement, avec une sobriété de bon aloi. Mais on n'est pas toujours sûr d'avoir ainsi le même ordre de présentation et le même enchaînement et proportion entre les parties que dans la pensée de S. Jean Damascène. D'autres fois, comme p. 96 et suiv., p. 113, etc., il faudrait quelque chose de plus positif, le mot « très pur, très innocent, etc. » porte avant tout sur l'exclusion de toute faute actuelle; p. 114, n. 1, on s'attendrait à voir citer aussi Origène et Jean Chrysostome, et p. 183-186, on voudrait quelque chose de plus précis sur l'intercession ; de même, à propos de la médiation, il faut bien distinguer entre les formules bien nettes et précises et les affirmations générales qui nous disent qu'avec le Christ Marie nous a donné tout bien; à propos du culte, l'auteur aurait dû marquer l'évolution du vocabulaire depuis l'époque de saint Athanase et des Cappadociens. Bref, l'étude théologique, qui mérite éloge, aurait gagné à s'appuyer davantage sur des recherches plus amplement menées dans le domaine philologique et historique. J. DE GHELLINCK, S. I.

Moyen Age.

M. Davy. *Un traité de l'amour du XII^e^ siècle. Pierre de Blois.* Paris, De Boccard, 1932, (25 × 17 cm.), 604 p.

Les questions suscitées par le sujet de ce livre ont été remises à l'ordre du jour par l'étude du P. Rousselot en 1908 et récemment encore en 1932 par un article du P. Malevez. C'est donc faire œuvre utile que de nous donner une nouvelle édition du traité de Pierre de Blois et de l'accompagner d'une étude. Dans cette étude, l'auteur passe en revue la biographie et les ouvrages de Pierre de Blois, puis (p. 29) examine de plus près le traité *De Amicitia Christiana* et veut en dégager la physionomie de l'écrivain, comme moraliste, comme théologien et comme mystique. Le reste du livre nous donne le texte latin et, en regard, la traduction française. Cette étude d'introduction, qui comprend des choses utiles et qui énonce des vues intéressantes, mais un peu fragmentaires, manque de fermeté et, par ci, par là, de précision; par exemple, l'attitude vis-à-vis d'Aristote n'est pas nette (p. 32, 43, 47, 489, etc.). Le chapitre IV (p. 41-82), un des plus fournis, n'est pas non plus à l'abri de reproches : beaucoup de choses y sont indiquées, mais le sujet n'est pas suffisamment étreint. Le classement des idées du traité (p. 42 et 95-97) est un peu déconcertant : cette analyse ne semble pas suivre un ordre très strict. La partie critique appellerait de vrais remaniements : la description des manuscrits, les motifs qui président au choix, la détermination de la valeur ne satisfont pas à tout point de vue. La bibliographie est incomplète, parfois unilatérale. De plus, on aurait dû indiquer les sources de la pensée de Pierre de Blois. L'éditeur en insinue quelques-unes dans son introduction; l'édition même du texte aurait dû fournir davantage et ne pas se contenter de quelques notes de commentaire, avec des mentions de saint Augustin, de profanes, de saint Bernard ou, d'autres fois, de saint Thomas, etc. Dans la traduction, c'est par distraction sans doute que « eleemosyna » a été traduit par « larmes », (p. 459). Mais le public qui ne sait pas le latin s'estimera heureux d'avoir ainsi accès à cette œuvre. Il est étonnant qu'aucun des auteurs qui ont traité de nos jours ces questions, n'ait songé à

en examiner le parallèle dans les dissertations sur l'amour, parfois de caractère assez dialectique, que nous a conservées la littérature romane.

J. DE GHELLINCK, S. I.

I. Backes. *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin, und die griechischen Kirchenväter.* Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, XVII, 3/4 Heft. Paderborn, Schöningh, 1931, (24 × 16 cm.), XIV-338 p. Prix : 18 Mk.

Si l'on ne peut soutenir avec le P. Gardeil que les écrits de saint Thomas présentent un répertoire de toute la patrologie, le temps n'est plus en tout cas où l'on puisse, avec Döllinger, restreindre aux seules citations de Pierre Lombard et de Gratien toute sa connaissance de la patristique grecque. Saint Thomas qui avait accès aux bibliothèques princières, — l'auteur aurait dû insister là-dessus davantage, — et qui a fait beaucoup traduire directement du grec, ou utilisé diverses traductions déjà existantes, — celles d'Anianus de Celada et de Grossetête auraient dû être signalées, — présente une documentation grecque beaucoup plus fournie qu'aucun des grands théologiens du XII^e^ ou du XIII^e^-XIV^e^ siècle, non pas toutefois que le « *consensus Patrum* » fût l'expression classique pour l'argument patristique entendu au sens d'alors. Le livre de Backes, qui relève chaque trait de cette documentation par rapport à la christologie et en fixe la liste, la provenance, les titres à l'authenticité, l'interprétation, le mode d'utilisation (p. 11-123), va plus loin que ce simple travail de statistique, très méritoire déjà et très utile. Il examine ensuite les conceptions christologiques de saint Thomas dans leur dépendance de la patristique grecque : travail fécond, qui n'avait guère été tenté jusqu'ici, encore que quelques affirmations occasionnelles, comme celle de Scheeben, en eussent pressenti la raison d'être. En 200 pages (p. 124-326), l'auteur étudie la réfutation des hérésies christologiques et l'élaboration de la christologie catholique, l'union hypostatique, la nature humaine, les suites de l'union pour la personne théandrique, la mariologie; dans celle-ci n'intervient pas l'Assomption. Ce qui ressort entre autres de toute cette étude est la grande place prise par saint Jean de Damas; mais aux 27 citations de P. Lombard s'en ajoutent beaucoup d'autres prises directement au traducteur, Burgundio de Pise, car saint Thomas ne pouvait recourir au texte original: quelques œuvres de saint Cyrille viennent tout de suite après et c'est là une caractéristique particulière à saint Thomas. Avec raison, l'auteur remarque que le docteur angélique ne se contente pas d'un texte, d'une *auctoritas;* souvent il s'imprègne du sens de toute la pensée de son garant. Les limites de ce compte-rendu ne nous permettent pas d'entrer davantage dans le détail des richesses offertes par ce livre; si quelques textes, surtout dans les chaînes, sont laissés sans provenance nettement établie, ce qui s'explique souvent par la fidélité problématique des traductions et les hasards de la transmission, l'ensemble du travail est bien mené, ferme, clair et sobre, un peu trop sobre même, car les textes mêmes de saint Thomas, en note, auraient dû faciliter l'étude théologique, ou tout au moins une table des articles, questions, objections, aurait dû y suppléer. C'est une très précieuse contribution à l'étude de la pensée grecque et de la continuité de la tradition au grand siècle de la scolastique : sur d'autres matières encore s'impose le même travail.

J. DE GHELLINCK, S. I.

C. Balič, O. F. M. *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli.* Bibliotheca Mariana Medii Aevi. Textus et Disquisitiones. Collectio edita cura Instituti Theologici Makarskensis (Jugoslavija). Fasc. I. Sibenici (Jugoslavija), ex typographia « Kačič », 1931, (24 × 17 cm.), LIV-110 p.

Le tenace travailleur et le chercheur avisé qu'est le P. Ch. Balič, vient de publier le premier fascicule d'une *Bibliotheca Mariana Medii Aevi;* il ouvre la série par deux écrits du début du XIV^e^ siècle sur l'Immaculée-Conception, l'un du Sorbonniste Jean de Pouilly, mort vers 1321, l'autre du dominicain Jean de Naples, décédé en 1336; l'un et l'autre sont opposés au glorieux privilège de la Mère de Dieu. Le choix de ces pièces inédites ou équivalemment inédites,— car celle de Jean de Naples a paru, avec beaucoup de fautes, dans le rarissime ouvrage d'Alva y Astorga, Bruxelles, 1666 — mérite éloge, car ils aident à mieux mettre en lumière une des phases les plus importantes de l'histoire de ce dogme et à éclairer la position prise par Henri de Gand et par Duns Scot. Les textes, précédés d'une courte introduction historico-critique et suivis de tables développées, sont édités avec un soin minutieux; la table des variantes secondaires est trop compliquée; les notes de commentaire et de références dénotent l'érudition extraordinairement étendue de l'éditeur. Toutefois, p. 74, pour le sermon de Richard de Saint-Victor, l'on voudrait la référence à l'ouvrage de Alva y Astorga, et p. XIX, n. 3, on souhaiterait quelque chose de mieux que la seule affirmation de Féret. Une partie des prolégomènes, d'ordre essentiellement technique, exposent les directives générales de l'éditeur de la collection; ce n'est pas ici le lieu de les discuter; mais les manchettes de la marge, complication typographique, ne risquent-elles pas de n'être pas prises comme partie du texte primitif ? et les signes graphiques, qui renchérissent beaucoup sur le sage Stählin, en se ralliant à Siemienski, imposent une interprétation pénible des crochets carrés, dont le tableau (p. 106-107) n'aboutit pas à supprimer la difficulté. Souhaitons plein succès à cette savante *Bibliotheca Mariana.*

J. DE GHELLINCK, S. I.

Fr. Bartholomaeus Maria Xiberta, O. Carm. *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum.* Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique. Fasc. 6. Louvain, Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1931, (25 × 16 cm.), VIII-512 p. Prix : 16 belgas.

Excellent fascicule, préparé par diverses études antérieures, remaniées et développées, qui apporte une contribution précieuse à l'histoire carmélitaine de la théologie médiévale. Disciple du cardinal Ehrle, en contact assidu avec Mgr Pelzer, et son confrère le P. Gabriel Wessels, le P. Xiberta s'était fait la main depuis longtemps à ce genre de recherches. Son ouvrage donne d'abord un aperçu sur l'histoire des études et ses sources dans l'ordre des Carmes (p. 1-73), puis une quinzaine de maîtres sont passés en revue : biographie, histoire littéraire, sources de la doctrine, caractéristiques doctrinales. On regrette que Gui Terreni de Perpignan soit traité plus brièvement que les autres : l'auteur prépare sur cet important personnage une étude spéciale qui paraîtra bientôt en catalan. Signalons la longue étude sur Gérard de Bologne, le premier Carme professeur à Paris (p. 74-110) et sur Jean Baconthorp (p. 167-226), qui corrige beaucoup d'inexactitudes à propos de ce qu'on a appelé à tort son averroïsme.

Fidèle aux directives de son maître, le P. Xiberta donne de bonnes tables à son livre, les *initia* des manuscrits, les doctrines, les noms propres; nous y aurions ajouté celui des mots techniques, dont son livre donne beaucoup d'exemples dans la langue du moyen âge, comme *authenticus*, etc. Je n'y trouve pas l'auteur d'un résumé intéressant sur les écarts de doctrine entre canonistes et théologiens, dû à un Carme anonyme ; p. 397 et 457, on confond Pierre Comestor et Pierre Cantor; sur les traductions du Damascène par Grossetête, il fallait citer aussi la *Byzantinische Zeitschrift* de 1912 et le travail du P. Hocedez. Pourquoi ne pas insister non plus sur les anciennes bibliothèques des Carmes, qui étaient fort riches ? J. DE GHELLINCK, S. I.

***Walter Dress.** *Die Theologie Gersons.* Gütersloh, Bertelsmann, 1931, (22 × 15 cm.), VI-208 p. Prix : 7 Mk.

La théologie du moyen âge, sa philosophie religieuse et sa mystique sont plus que jamais à l'ordre du jour chez les théologiens du luthéranisme : changement de front total en ce point, depuis une ou deux générations. L'impulsion donnée par Reinhold Seeberg, de Berlin, un des historiens protestants des doctrines qui a le mieux pénétré les auteurs médiévaux, a été efficace sous ce rapport. Cette étude sur la théologie de Gerson présente un intérêt spécial du fait qu'on la met en parallèle avec celle de Luther; peut-être aussi et pour ce motif même, conformément à la manière de l'auteur dans une étude sur un autre penseur, aurait-il mieux valu donner Luther comme centre à ses recherches et l'expliquer par le passé, ou par une de ses attaches avec le passé, c'est-à-dire avec les idées théologiques de Gerson; cela donnait une base solide à son travail, Luther s'étant toujours réclamé des « *moderni* », à savoir les tenants de la théologie nominaliste. Le livre de Dress examine en une demi-douzaine de chapitres la théorie de la connaissance, la théodicée, les universaux, le sentiment dans l'expérience religieuse, le rôle de la tentation. Chacune des parties de la théologie de Gerson n'est donc pas étudiée, comme le ferait croire le titre qui, sans le sous-titre pour le restreindre, serait occasion d'erreur ou de malentendu. On aurait dû nous dire aussi sur quelles œuvres on s'appuie; la série en est longue et soulève plus d'un problème préalable. Mais l'auteur a le talent de poser des questions, d'établir des rapprochements; ceux-ci ont l'avantage de provoquer la réflexion; parfois aussi ils laissent le lecteur sceptique, car de côté et d'autre l'interprétation de la scolastique du chancelier n'est pas aisée et il faut une longue accoutumance pour la pénétrer; on peut en dire autant de la mystique. L'auteur a eu le tort d'oublier de nous donner une liste des œuvres citées de Gerson ou d'autres, et une table alphabétique des noms et matières.
J. DE GHELLINCK, S. I.

Époque moderne.

H. Walter, O. S. B. *Johannes Cochlaeus, Aequitatis Discussio super consilio delectorum Cardinalium (1538).* Corpus Catholicorum, 17. Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 19 cm.), XXI-49 p. Prix : 2,85 Mk.

Le *Corpus Catholicorum* poursuit vaillamment la série de ses publications malgré la difficulté des temps. Il nous donne aujourd'hui, avec son fascicule XVII, une œuvre de Jean Cochlée, autrement dit Dobneck, un des polémistes les plus

décidés et les plus féconds contre les protestants. Il s'agit de sa réponse à Jean Sturm, qui avait défavorablement apprécié le « *Consilium delectorum Cardinalium* » (1537), institué par Paul III à un moment où les projets du Pape pour la convocation du Concile se heurtaient à d'énormes obstacles. Cet écrit, un des moins véhéments de Cochlée, parmi les deux cents dus à sa plume, présente un réel intérêt. Il est édité et annoté avec le même soin que les autres fascicules du *Corpus*. J. DE GHELLINCK, S. I.

H. Jedin. *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges.* Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 55. Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 17 cm.), VIII-182 p. Prix : 9.60 Mk.

Depuis l'étude de Linsenmann dans la *Theologische Quartalschrift*, en 1866, l'on ne s'est guère beaucoup occupé de notre ancien compatriote Albert Pigge, autrement dit A. Pighius, comme l'appellent les manuels de théologie qui rejettent ses idées spéciales sur la justification et le péché originel. Cet ardent polémiste antiprotestant, ancien élève de Louvain, sévère dans son appréciation des polémistes qui le précèdent, souvent chargé d'importantes missions politico-religieuses, méritait mieux. M. Jedin a eu la chance de trouver à la Bibliothèque Vaticane un certain nombre de pièces inédites — il en publie de longs extraits p. 150-176 — qui, avec les traités édités jadis, forment un ensemble de 16 œuvres. Le chapitre sur les connaissances patristiques et historiques de Pigge, comme sur ses tendances d'humaniste un peu national, attirera l'attention; mais l'utilisation trop facile des apocryphes mérite-t-elle grand reproche à un moment où l'on commençait à peine à soupçonner l'existence de la critique et sa nécessité ? Puis vient le rôle de Pigge comme théologien; il se classe dans le groupe de ces théologiens *via media*, où se rencontrent aussi, au dire de Seripand, mais avec de fortes nuances qui les séparent, le légat Contarini, Jules Plug, Gropper et Cajetan. Ce n'est pas Pigge, mais Gropper, qui énonce le premier la « double justice ». Pigge trahit l'influence de la deuxième édition de l'*Institutio christiana* de Calvin. Le dernier chapitre sur la méthode de la discussion anti-protestante et sur le principe de tradition est un des plus intéressants, des plus utiles au théologien, et montre les attaches qui relient Pigge aux idées du théologien louvaniste Driedo. Louvain du reste a un beau rôle dans la lutte contre la Réforme. L'auteur ne pouvait-il rien trouver dans la *Bibliotheca Belgica* de Van der Haeghen ? J. DE GHELLINCK, S. I.

S. Robertus Bellarminus. *Explanatio in Psalmos. Editionem criticam curavit* R. GALDOS, S. I. 2 volumes. Societatis Jesu selecti scriptores. Rome, Université Grégorienne, 1931-1932, (28 × 21 cm.), XLVIII-400-502 p.

Il était naturel et légitime que, dans la nouvelle collection « *Societatis Jesu selecti scriptores* », un des premiers auteurs publiés fût saint Robert Bellarmin, récemment déclaré Docteur de l'Église. Son *Explanatio in Psalmos* n'a certes pas l'importance de ses autres grands ouvrages théologiques et en particulier de ses célèbres *Disputationes de Controversiis fidei;* mais le commentaire fait par un saint de la prière quotidienne du prêtre reste toujours actuel et les 37 éditions qui ont paru depuis 1611 témoignent de l'influence profonde de l'ouvrage sur la piété et la pensée catholiques. L'édition nouvelle, publiée par

le P. Galdos, professeur d'Écriture Sainte, frappe d'emblée par sa perfection typographique; ce sont deux superbes volumes, remarquablement imprimés; l'éditeur a eu l'heureuse idée de distinguer par des caractères différents les remarques purement textuelles et le commentaire proprement dit, ce qui rend l'étude très aisée. Le texte imprimé est celui de l'editio princeps de 1611 (chez l'imprimeur Zannetta à Rome), qui a été publiée par Bellarmin lui-même; en note sont indiquées les variantes du manuscrit original, encore conservé aux archives de la Compagnie de Jésus; celles-ci représentent la dernière rédaction, que le saint a encore améliorée sur le texte imprimé; elles sont donc surtout intéressantes pour l'étude de la psychologie de saint Bellarmin, de son souci de corriger et perfectionner son œuvre; le texte définitif, voulu par l'auteur, est bien celui qui fut imprimé. Deux pages de ce manuscrit sont reproduites p. XXIX et XXX du premier volume. Une intéressante et substantielle préface de l'éditeur expose l'origine et les circonstances de la publication de Bellarmin : son but, ses principes exégétiques, etc. Elle fait l'histoire des éditions et des versions. Enfin elle précise les principes suivis dans cette nouvelle édition : on y devine avec quelle patience laborieuse l'éditeur a donné à l'ouvrage sa perfection typographique : distinction des caractères, références adaptées partout aux éditions de Migne, collation continuelle du manuscrit, etc.

J. LEVIE, S. I.

Cl. Dillenschneider, C. SS. R. *La mariologie de saint Alphonse de Liguori.* Studia Friburgensia. Fribourg (Suisse), Studia Friburgensia, 1931, (24 × 16 cm.), XVIII-406 p. Prix : 8 frs suisses.

Les *Glorie di Maria*, signe de contradiction au XVIII^e^ siècle, n'ont point cessé de passer pour l'un des ouvrages les plus bienfaisants à la dévotion envers Notre-Dame. Notre époque a ramené sur la mariologie liguorienne l'attention des théologiens. Le P. Dillenschneider étudie « son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme ». Il relève et groupe en tableaux suggestifs les marques de l'opposition hérétique au culte marial, depuis Érasme et la Réforme jusqu'au XVIII^e^ siècle et toutes les ramifications du jansénisme; la réaction catholique antérieure à saint Alphonse est décrite dans une revue des controversistes, des théologiens et des spirituels, que l'auteur répartit en groupes bien caractérisés. Les *Glorie di Maria* sont alors étudiées dans leur rayonnement, dans leur caractère apologétique et leur portée très significative pour qui songe à ce qu'elles viennent restaurer et corriger. Étude documentée, vivante, instructive et loyale, dont la présentation ne laisse que rarement à désirer l'omission d'un néologisme, plus d'exactitude dans la citation de tel nom propre.

L. RENARD, S. I.

Églises orientales.

M. Jugie, A. A. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium.* Tomus IV. De Novissimis. De Ecclesia. Paris, Letouzey et Ané, 1931, (23 × 15 cm.), 664 p.

Depuis longtemps, le P. Jugie s'est fait un nom par sa connaissance de la théologie orthodoxe. Ce volume IV, qui fait suite aux deux autres déjà recensés par cette revue (t. LVII, 1930, p. 438), sera de première importance aux yeux

de tous les théologiens qu'intéressent les questions orientales. Car, par une juxtaposition assez inattendue de deux matières rarement réunies en un même volume, il comprend le traité des fins dernières et celui de l'église : traités riches en controverses bien avant les conciles de Lyon ou de Florence. Sans vouloir discuter ici les motifs de l'ordre suivi (cfr p. 210), ni des modifications du plan primitivement annoncé, disons tout de suite que sur chacune de ces matières le volume est aussi précieux que ses devanciers et non moins richement documenté. Le traité des fins dernières (p. 9-202) est divisé en cinq chapitres : la mort et le jugement particulier, la situation après la mort, où viennent d'intéressants articles sur le « *status tertius* », les suffrages pour les morts, avec les pages sur la mitigation des peines de l'enfer, où l'on aurait pu préciser davantage l'avis des Pères, notamment de saint Augustin, le second avènement du Christ, avec la résurrection, le jugement général et ses sanctions. Beaucoup plus développée encore est la partie réservée au traité de l'église (p. 203-642). Un premier chapitre donne la situation actuelle de l'église gréco-russe : espèce d'introduction. Puis est exposée la doctrine générale de l'église, de ses membres, de la primauté de saint Pierre depuis le schisme (p. 320-423), des primautés orientales, de la « pentarchie » et de la tétrarchie, c'est-à-dire des cinq (avec Rome) ou des quatre patriarchats antiques, de l'infaillibilité de l'église, des notes et propriétés de l'église, des rapports avec le pouvoir civil. Une courte conclusion enregistre en deux propositions les résultats établis; de côté et d'autre aussi nous trouvons une note ou un article qui relève du théologien polémiste. On doit féliciter l'auteur de ce quatrième volume : tâche ardue qu'il est le premier à avoir abordée et accomplie avec une telle ampleur d'information ancienne et contemporaine. Le théologien catholique aura beaucoup à apprendre; parfois une note le fait remarquer. On pourra trouver des lacunes, des inexactitudes, des manques de proportion; à certains endroits, l'exposé de la doctrine actuelle s'enrichit de toute l'histoire des idées durant les siècles antérieurs, à d'autres endroits cet exposé rétrospectif fait défaut. Mais l'œuvre est debout et solide, susceptible sans doute d'améliorations et de perfectionnements; elle gagnerait peut-être à se dégager plus fortement de la note polémique; p. 594, on pourrait citer aussi Grégoire de Nysse. Souhaitons que le savant auteur ne tarde pas à nous donner le tome II qui nous manque encore.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Clemens Kopp. *Glaube und Sacramente der Koptischen Kirche*. Orientalia Christiana. Vol. XXV, 1. Rome, Institut Oriental, 1932, (24×16 cm.), 220 p. Prix : 33 lires.

G. Hofmann, S. I. *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte*. Même recueil. Vol. XXV, 2. 1932, (24×16 cm.), 82 p. Prix : 16 lires.

Parallèle à l'œuvre du P. Jugie, mais sans avoir la même étendue ni la même portée, ce fascicule des *Orientalia* fait pour l'église copte ce que la *Theologia Orientalium* du P. Jugie avait fait pour les gréco-russes. Après quelques données générales, historiques et statistiques, nous y trouvons l'exposé de la foi des Coptes, ainsi que leurs usages et leur doctrine sacramentaires. On y passe en revue la christologie, la papauté, le *Filioque*, la mariologie, c'est-à-dire l'Immaculée-Conception et l'Assomption corporelle, les fins dernières. A part

ce dernier chapitre, les autres se restreignent habituellement à l'exposé de la situation actuelle; pour les fins dernières, nous trouvons une peinture des âges précédents fortement entachés de croyances superstitieuses. Les sections sur le monophysisme, lequel n'est plus celui d'Eutychès, et celles sur la mariologie, notamment sur l'Immaculée-Conception, celle-ci niée en fait bien que toutes les prémisses posées soient pour l'affirmative, seront spécialement instructives pour le théologien. Non moins utiles et remplies de choses sont les pages sur les sacrements, où l'auteur distingue chaque fois entre le rite et l'enseignement relatifs à chacun des sept sacrements. Nous ne pouvons entrer dans le détail de chacun de ces chapitres qui contiennent une foule de renseignements précieux pour la comparaison avec la doctrine catholique; l'auteur a vu les choses de près et interrogé beaucoup sur place : cela lui permet de rectifier pas mal d'appréciations fournies par des ouvrages théoriques ou par des guides de voyages. Ce qui mérite d'être souligné est le ton de profonde sympathie qui règne dans tout l'exposé et le sentiment de haute estime et d'admiration pour les beaux côtés que présente l'église copte si longtemps opprimée et si digne d'intérêt.

Dans le fascicule 2 du même volume, le P. Hofmann continue ses publications d'inédits relatifs aux rapports entre les Patriarches grecs et les Papes, et fait précéder d'un commentaire ou d'une introduction chaque groupe de documents. La période que concernent ces pièces s'étend de 1582 à 1658. Les compléments qu'elles ajoutent aux œuvres du P. Pierling, de L. Schmid, et d'autres, les rectifications qu'elles apportent aux exposés antérieurs, entre autres à ceux de Pappadopoulos, ou la nouvelle lumière qu'elles projettent sur les événements et les tentatives d'union, feront accueillir ce fascicule avec non moins de faveur que les précédents. J. DE GHELLINCK, S. I.

Anglicanisme.

***W. T. Witley**, etc... *The Doctrine of Grace.* Londres, Student Christian Movement Press, 1932, (22 × 14 cm.), XII-400 p. Prix : 15 sh.

Ce volume, issu des échanges de vues du Comité qui prolonge la Conférence de Lausanne de 1927, rendra de précieux services à tout théologien catholique qu'intéresse le traité de la grâce; non pas qu'on doive ni qu'on puisse admettre chacune de ses affirmations, — il en est sur l'irrationnel dans la théologie, sur le libre arbitre dans les diverses doctrines, sur la conciliation d'Augustin et de Pélage, sur le rôle de l'expérience religieuse, sur la liberté et l'unité, etc., qui soulèvent tout de suite contradiction, — mais il fournira un exposé suffisamment complet, quoique sommaire, des grands courants religieux dans leur rapport avec la grâce. C'est ce qui fait l'importance du volume, car en une douzaine de chapitres, toute la matière est passée en revue, depuis le Nouveau Testament, les Pères, l'époque médiévale, les temps modernes, jusqu'à nos jours. C'est ce qui fait aussi son attrait — car c'est d'un effort d'union qu'il est sorti — et son utilité, — car une conciliation exige au préalable la connaissance de chacun des avis en présence. — L'historien et le théologien trouveront ample matière à étude dans les chapitres sur le Nouveau Testament, les Pères Grecs, les Pères Latins, les idées d'Augustin, le Moyen Age Occidental, la théologie de Luther, de Mélanchton, de Zwingli, de Calvin, le mysticisme chrétien depuis

ses origines jusqu'aux temps modernes, l'Église grecque et la grâce sacramentelle, la grâce chez les Méthodistes, ou dans la théologie allemande, surtout chez Schleiermacher et dans l'école ritschlienne; diverses notes constituent le chapitre XI, tandis que le chapitre XII pose les principaux problèmes actuels. La plupart de ces articles, qu'introduit une préface de l'archevêque d'York, sont signés par des représentants en vue des églises protestantes ou orthodoxes, d'Oxford, de New-York, d'Athènes, de Sofia, d'Edimbourg, de Genève, de Marbourg, de Copenhague, de Göttingue, etc., et l'on est touché du soin consciencieux, de la modération et de l'élévation de pensée qui a présidé à leurs travaux. Le théologien catholique utilisera le livre avec profit, mais y apportera de nombreux correctifs et corrigera le principe général. Il rendra justice au travail du Rév. Gavin qui s'est chargé d'exposer la doctrine catholique médiévale et a interrogé dans ce but les principaux travaux catholiques sur la matière. A-t-il parfaitement réussi? Il serait sans doute hasardeux de l'affirmer; mais sa synthèse est intéressante, car elle montre ce qui attire d'abord l'attention chez ceux qui ne sont pas des nôtres; il aurait dû aussi donner une part plus importante aux conciles qu'aux grandes personnalités ou aux écoles de la théologie. Une pensée générale domine tous ces efforts, elle accuse aussi le sentiment de généreux optimisme dans l'avenir qui a inspiré ces études : celle de l'union et de la conciliation, qui recourt même à un texte d'Abélard, que nous avons discuté ailleurs; mais il y a plus, dans tout cela, qu'un problème de sémantique. J. DE GHELLINCK, S. I.

***C. Jenkins** et **K. D. Mackenzie**. *Episcopacy Ancient and Modern*. Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1931, (22 × 15 cm.), XXX-412 p. Prix : 12,6 sh.

Même mode de collaboration, mêmes mérites de sincérité et de modération, mêmes réserves à faire, même intérêt aussi et même utilité pour le théologien catholique que dans le volume sur la grâce analysé ci-dessus. La division des matières fait la part du lion à la communion anglicane (p. 87-290); l'église catholique et l'église orthodoxe, celle-ci avec ses diverses ramifications nationales, ont chacune un court chapitre (p. 291 et 305); puis viennent, après l'église de Suède (p. 321) et les Vieux-Catholiques, dont la notice demanderait rectifications pour sa préhistoire des XVI^e^-XVII^e^ siècles, le presbytérianisme écossais, le méthodisme anglais et américain (p. 343); avec un chapitre sur les églises libres, qui diffèrent grandement dans leurs conceptions épiscopales (p. 387), ce sont les pages du livre les plus riches en renseignements précieux sur la situation contemporaine de l'épiscopat, notamment à propos de l'anglicanisme et du rejet du *Prayer Book*. On pourra constater un certain manque de proportion entre l'importance de certains groupes et les pages développées qui leur sont consacrées; pour l'Église catholique aussi, au lieu de deux références à un ancien manuel (1893) du cardinal Gasparri et aux *Praelectiones* de Bargilliat (1921), on préfèrerait une utilisation plus directe du *Codex Iuris*. En général aussi, on remarquera l'insistance avec laquelle est soulignée la succession apostolique — ce qui pourrait prêter à discussion — et l'église orthodoxe se présente avec quelques traits discutables d'anglicanisme. Les chapitres du début sur les origines de l'épiscopat (p. 1), — où l'auteur, très modéré de ton et, non moins personnel que Streeter dont il rejette les vues, n'est nullement à l'extrême

opposé des conceptions catholiques, — sur le rôle des laïcs vis-à-vis de l'évêque et de l'Eucharistie dans l'Église primitive (p. 47), et sur l'évêque au moyen âge (p. 67), principalement en Angleterre — chapitre aux contrastes un peu trop accusés —, touchent à des sujets de portée plus vitale. Le théologien les lira avec le plus vif intérêt, les deux premiers surtout, non moins que l'ample préface des éditeurs ; il en va de même de l'important chapitre du Rév. Darwell Stone sur l'épiscopat et l'union des églises (p. 375-386), qui passe en revue neuf grosses questions. Louons-le d'avoir nettement et loyalement donné expression aux données du problème, d'avoir insisté sur la note sacramentelle de l'épiscopat, et d'avoir signalé avec le Rev. Armitage Robinson, la nécessité de l'Eucharistie ; mais a-t-il été bien conséquent avec lui-même en refusant finalement d'étendre à la papauté (p. 378-380), ce qu'il avait admis au bénéfice de l'épiscopat ? J. DE GHELLINCK, S. I.

***C. H. Turner.** *Catholic and Apostolic.* Collected Papers edited with a Memoir, by H. Newell Bate. Londres, Mowbray, 1931, (20 × 13 cm.), VIII-356 p. Prix : 8,6 sh.

Le volume de Turner, recueil posthume d'articles de vulgarisation compétente et lucide, se rapproche du précédent par le sujet d'un certain nombre de ses chapitres, par la note sereine et les pensées élevées qui l'animent, par le côté pratique de quelques-unes de ses enquêtes. Ajoutons qu'avec une liberté d'esprit très libérale, dont l'auteur veut retrouver la trace dans l'histoire antique de l'Église, les dissertations contenues dans le volume respirent la plus grande sympathie pour l'Église catholique. Ame profondément religieuse, comptant beaucoup d'amis dans le clergé catholique séculier et régulier (voir cette revue t. LVIII, 1931, p. 355), pieusement fidèle aux vieilles fondations de Winchester et de New College, plein de respect pour les grands hommes du mouvement d'Oxford, Turner est parfaitement dépeint dans la biographie qui sert d'introduction (p. 1-63) et qui fait honneur au Rev. H. N. Bate. Tous ceux qui ont connu cette belle âme et lui ont donné leur sympathie le retrouveront vivant dans ces pages. Le titre de tout l'ensemble, qui couvre même l'introduction, exprime une des grandes caractéristiques des idées du défunt ; que n'a-t-il fait un pas de plus vers la vérité dont il était proche ? Il y a tout intérêt pour le théologien catholique de prendre contact avec ces pages consacrées surtout aux problèmes de l'épiscopat, des fonctions sacerdotales et autres, du gouvernement de l'église et de son unité. Évidemment, il ne pourra pas approuver chacune des idées énoncées ici ; mais les chapitres sur saint Pierre dans le Nouveau Testament, sur saints Pierre et Paul à l'époque primitive, sur les communautés judéo-chrétiennes, sur l'appel à l'histoire, sur le développement doctrinal et ses limites, sur la doctrine de l'Église et les projets de réunion, sur Lausanne et Bangalore, sur le rôle des veuves, des diaconesses et des vierges dans l'Église primitive, méritent d'être examinés. En même temps, il y verra l'application pratique de quelques-unes des idées de Turner dans les consultations relatives aux églises des Indes, de Birmanie et de Ceylan. Une table des noms et matières viendrait à point. J. DE GHELLINCK, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Mgr M. Buchberger. *Lexikon für Theologie und Kirche. III. Band.* Fribourg e. B. Herder, 1931, (26 × 19 cm.), VIII-1040 p. Prix : 26 Mk.

On ne peut que louer la rapidité avec laquelle se poursuit l'encyclopédie de Mgr Buchberger, dont le premier volume a paru en 1930.

Dans celui-ci, plus encore que dans les deux précédents, la sûreté de la science s'unit à la clarté de l'exposé. Le plus long article est, ainsi qu'il convient, consacré à l'Allemagne. Il est signé par M. A. Bigelmair et le R. P. H. A. Krose. Une notice distincte, où apparaît une fois de plus le souci d'actualité des directeurs, traite de la *Deutschreligiöse Bewegung* (K. Algermissen). En dehors des articles sur l'Eucharistie (Th. Spáčil et J. Sauer) et l'ordre dominicain (A. Walz), qui comptent chacun douze colonnes, les plus étendus parmi les autres n'en dépassent guère de 6 à 8.

Nous nous permettrons d'exprimer le regret que la liste des abréviations, jointe aux deux premiers volumes, n'ait pas été répétée dans celui-ci. Ajoutons que parfois encore des petites notices nous ont paru insuffisantes. Ainsi celle de saint Eleuthère, évêque de Tournai. D'après elle, il semblerait que tout dans sa vie soit légendaire alors que la *Vita Medardi*, attribuée à Venantius Fortunatus, donne quelques détails à son sujet. Nous souhaiterions également que l'on indiquât la meilleure édition d'un auteur comme De Dynter et qu'on ne se contentât pas de nous renvoyer à Potthast et à Lorenz.

É. DE MOREAU, S. I.

E. de Moreau, S. I. *Histoire de l'Église.* Collection Belge de Manuels d'Histoire. 3e Éd. Tournai, Casterman, 1931, (17 × 13 cm.), X-390 p. 11 cartes, beaucoup de gravures.

La rapidité avec laquelle ces trois éditions de l'histoire de l'Église se sont succédé constitue déjà par elle-même une forte présomption de la valeur du manuel. Le P. de Moreau ne s'est pas contenté d'une réédition mais, sans compter le regroupement des matières des derniers chapitres et les additions destinées à conduire son histoire jusqu'au seuil de l'actualité, il a modifié le texte du manuel en plus de 16 passages et l'a tenu à jour des derniers travaux. Il nous permettra de lui suggérer quelques desiderata pour la 4e édition, qui ne tardera pas. Un bref exposé des vicissitudes de l'Église au XIXe siècle en divers pays tels que la Hollande, les Pays de la Couronne des Habsbourg, la Suisse, l'Europe Septentrionale, l'Espagne et le Portugal complèteraient le manuel sans l'alourdir. La punctation d'Ems aurait pu être signalée à l'égal du synode de Pistoie, comme caractéristique de l'esprit gallican. A la page 269 on voudrait une définition plus exacte de ce qu'on appelle la question de droit dans la querelle janséniste.

A. DEBIL, S. I.

A. Grenier. *Archéologie gallo-romaine. Première partie : Généralités. Travaux militaires.* Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine de J. Déchelette, 5e volume. Paris, Picard, 1931, (23 × 14 cm.), VI-620 p. 3 cartes, beaucoup de gravures.

L'étude de la Gaule romaine à la veille et à l'époque de l'introduction du Christianisme intéresse l'historien de l'Église; c'est à ce titre que nous rangeons

ce livre sous cette rubrique. Joseph Déchelette, qui a publié les quatre premiers volumes du *Manuel d'archéologie*, est mort au champ d'honneur, dès le 3 octobre 1914, à l'âge de 52 ans. Pour l'achèvement de l'œuvre le nom de M. Grenier fut proposé à l'éditeur par M. Camille Jullian.

Que le grand historien de la Gaule ait eu la main heureuse, il ne faut pas longtemps pour s'en convaincre. Dans ces quelque 600 pages consacrées aux *Généralités* et aux *Travaux militaires* de l'époque gallo-romaine, la multiplicité des détails et l'étendue de l'information nous ont moins frappé encore que le souci de la méthode et l'abondance des vues d'ensemble. Aussi ce manuel ne servira-t-il pas seulement à mettre au courant; il pourra être très utilement employé à former des archéologues.

Après un précieux index bibliographique, c'est surtout les qualités et les défauts de leur méthode que M. Grenier recherche chez les érudits depuis le XVII^e^ siècle : un Peiresc, un Montfaucon, un Caylus, un Caumont, etc. Cette introduction qui a pour titre : *La tradition archéologique de l'archéologie gallo-romaine. Essai de bibliographie générale, historique et raisonnée*, contient déjà un grand nombre de remarques sur la manière scientifique de découvrir les monuments et de les utiliser. Notons au passage cette appréciation : « L'époque gallo-romaine est peut-être celle qui souffre le plus de la dispersion des efforts, et, en tout cas, de la dispersion de la littérature archéologique ».

Viennent ensuite les deux grandes sections du volume. La première s'attache aux cadres historique et géographique de la civilisation gallo-romaine (Cadres historiques. Cadres géographiques. Géographie politique. Cités et *Pagi*. Frontières). Camps de César, comme Gergovie et Alesia; camps romains du Haut-Empire, comme Arlaines dans le Soisonnais et *Vetera* ou Xanten; villes fortes du Haut-Empire, comme Marseille, Arles, Nîmes, Autun, Cologne; fortifications du Bas-Empire : *castra*, *castella*, etc.; chronologie des fortifications du Bas-Empire (entre 270 et 320); mode de construction des remparts du Bas-Empire : tels sont les divers chapitres de cette seconde section. Partout abondent les conclusions pratiques sur la manière de reconnaître et de dater ces travaux par les dimensions, les formes, l'appareil, les fondations, l'architecture, les tours, l'élévation des murs, etc.

La plupart de ces constructions datent de la seconde moitié du III^e^ siècle et du début du IV^e^. Elles ont imposé leur forme au moyen âge. Elles ont conditionné la vie urbaine jusqu'aux temps modernes.

Le volume, très bien écrit, ne manque pas de remarques savoureuses; Le paysan, nous dit M. Grenier, est un précieux indicateur d'antiquités, il en est en même temps l'ennemi naturel. É. DE MOREAU, S. I.

V. Schultze. *Altchristliche Städte und Landschaften. III. Antiocheia.* Gütersloh, Bertelsmann, 1930, (24 × 16 cm.), XIV-384 p., nombreuses gravures. Prix : 16,20 Mk.

M. Schultze a complété ses « Altchristliche Städte u. Landschaften » (Konstantinopel — Klein Asien 2 vol.) par une monographie très fouillée et fort intéressante sur Antioche, la capitale de la Syrie romaine et poste avancé de l'hellénisme contre la marée orientale. L'ouvrage est divisé en 5 grandes sections : Antioche sous les Séleucides — la province romaine de Syrie — histoire interne de la cité — l'Église — la catastrophe. L'histoire d'Antioche

porte l'empreinte de la situation de cette cité au carrefour de l'Occident et de l'Orient, au confluent de ces deux civilisations qui s'y contrebattent et s'y compénètrent. Nombreuses sont les grandes figures qui au cours de son existence se profilèrent sur l'écran de son histoire. Cet élément d'intérêt entraînait aussi quelques difficultés pour traiter sobrement un sujet qui risque à chaque instant de déborder du cadre de l'histoire locale. M. Schultze l'a fait avec une mesure et une érudition d'autant plus méritoires que, pour la plus grande partie de son œuvre, il manquait de devanciers qui aient préparé cette synthèse.

Après la tragédie des Séleucides, l'histoire de la Syrie romaine, époque de calme relatif où passent cependant les lueurs des orages de l'Empire, fait défiler sous nos yeux César, Antoine, Auguste, Tibère, Vespasien, etc., qui tous marquèrent des traces de leur règne; tandis que, parallèlement avec l'influence romaine, s'y développe le Christianisme victorieux sous Constantin, et dont le triomphe sera consacré sous le règne de Théodose, après le court intermède de Julien l'Apostat.

L'auteur a su narrer, d'une façon fort dramatique, la révolte d'Antioche et la clémence de Théodose dans la répression.

L'histoire interne étudie l'administration romaine, la population, la vie religieuse, intellectuelle et économique de la cité.

Dans la 4e partie, consacrée à l'Église, l'auteur en évitant l'écueil des redites, traite successivement de la hiérarchie : clergé, veuves, vierges, de l'action charitable de l'Église, de la société chrétienne, etc.; il signale les abus et les écarts en s'appuyant peut-être trop sur certaines hyperboles oratoires de saint Jean Chrysostome, source qui certes n'est pas à dédaigner, mais qui doit être interprétée.

Le titre du chapitre consacré au culte des saints : « die neuen Götter », est tendancieux comme aussi certaines affirmations de ce même chapitre. La raison de la multiplication des « martyria » à la campagne et dans les faubourgs n'est pas à chercher dans la réaction contre le paganisme (p. 273) qui y était plus nécessaire mais dans l'habitude d'ensevelir les morts en dehors des villes. Saint Jean Chrysostome en témoigne à plusieurs reprises par exemple P. G., 55, p. 68; 73, 3; 58, 676.

L'auteur nous permettra de contester son interprétation du texte de saint Jean Chrysostome : καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἑορτή ἐστιν (P. G., 50, 454) Il n'y est point question des fêtes de saints mais de la Pentecôte. Pour le chrétien il est toujours fête ; ses grandes fêtes Épiphanie, Pâques, Pentecôte se répètent tous les jours, car l'objet de ces fêtes se trouve sans cesse réalisé pour lui.

Dans le chapitre sur l'activité charitable de l'Église, à laquelle il rend d'ailleurs justice, l'auteur écrit « Dieses reine Motif (charité) wurde spâter in steigendem Masse zersetzt und verdunkelt durch den Begriff des Lohnes. Weil Gott lohnt darum gute Werke. Die Kirche selbst hat auf diesen Irrweg geführt ». Mais l'Ancien Testament, mais le Christ lui-même a mis en relief la récompense de la charité. L'Église en faisant valoir ce motif ne l'a jamais substitué au motif principal, la pratique du commandement de charité. Plus d'une conclusion sur la vie sacramentelle dans l'Église d'Antioche est d'un radicalisme trop outré. L'auteur semble identifier la courtisane convertie dont saint Jean Chrysostome évoque le souvenir familier à ses auditeurs (P. G., 58, 636-7) avec

l'héroïne du petit roman édifiant « Pénitence de Pélagie, p. 337 » Anderswo wird uns ihr Name Pelagia ueberliefert, etc.

Le passage de saint Jean Chrysostome a sans doute servi de canevas au faux Jacques pour son récit enjolivé et surchargé, mais l'orateur sacré ne présente pas la pécheresse convertie comme une sainte. Qu'à la longue on ait appliqué la légende fantaisiste à la sainte Pélagie authentique qui possédait une histoire bien connue dont saint Jean Chrysostome témoigne dans un de ses panégyriques, voilà qui est probable. La date proposée par Usener pour la composition du petit roman et que l'auteur adopte me paraît de ce fait reposer sur des bases assez fragiles.

La peinture fantaisiste et outrée que le pseudo-diacre trace de Margarito peut malaisément servir de document historique comme l'auteur en use à la page 162.

A la page 337 au lieu de Juliana il faut lire Justina; de même p. 256 dans l'explication de Bild 77 au lieu de der Löffel links, ein Sieb... il faut lire rechts; à la page 273 en note Mg. 50,647 au lieu de 617. Le volume contient de nombreuses illustrations, intéressantes surtout pour l'archéologie chrétienne.

A. Debil, s. i.

Fr. Jos. Dölger. *Antike und Christentum, Kultur und Religionsgeschichtliche Studien*, t. II, fasc .4. Münster i. W., Aschendorff, 1930, (25 × 18 cm.), 132 p., 6 grav. Prix : 5 Mk.

Le professeur Dölger, de Bonn, qui s'est fait une spécialité, selon le conseil de Mgr Ehrhard, des rapports entre les communautés chrétiennes naissantes et les ambiances de la société païenne, continue à tenir ce que l'on serait tenté d'appeler sa gageure, c'est-à-dire qu'il suffit à remplir de ses seules contributions les quatre fascicules annuels de sa revue; le lecteur apprendra aussi avec plaisir que la crise actuelle n'arrêtera pas la publication, qui s'est trouvée un moment menacée. Nous avons sous les yeux la fin du second volume. Le contenu, à commencer par une étude sur la fameuse inscription baptismale du Latran, attribuée ici avec une haute vraisemblance à saint Léon, n'est pas moins riche que les précédents, en étendue d'information, en sujets originaux, en appréciations judicieuses. Mais ce que nous préférons mettre en évidence est l'effet de stimulant produit par ces recherches; on en peut voir la trace sous la rubrique « Echo », qui introduit des compléments, des précisions, des additions communiquées à l'auteur par ses correspondants. Mieux que tout le reste, les cinquante pages de tables, citations bibliques, profanes, ecclésiastiques, juives, mots et matières, références aux contemporains, etc., montrent l'énorme information, souvent inattendue, recélée dans ces fascicules et aident efficacement à déterrer ces trésors.

J. de Ghellinck, s. i.

Fr. J. Dölger. *Antike und Christentum. Kultur und Religionsgeschichtliche Studien.* Band III. Heft 1. Münster i. W., Aschendorff, 1932, (25 × 18 cm.), 80 p., 8 gravures. Prix : 5 Mk.

Le premier fascicule du volume III, plus riche encore dans la section de l' « Echo an Antiken », où nous remarquons une utile notice sur *dogma* dans Tertullien, est consacré à trois dissertations qui intéressent surtout les usages religieux antiques : le premier, occasionné par la prohibition du concile d'Elvire

(can. 48), concerne les pièces de monnaies, dons des fidèles qu'on trouve parfois dans les ruines des autels et des temples. La marque au fer chaud imprimée sur les animaux en signe de propriété, d'offrande aux dieux, de *pedigree* (?), etc., fait l'objet des pages suivantes; le chrétien, à un moment donné, pratique un usage analogue, qui n'est pas toujours sans superstition. Enfin un texte de saint Ambroise, sur les caractères de bois de cèdre destinés à apprendre aux enfants la forme des lettres, est rapproché de textes de Quintilien, de saint Jérôme, qui désigne le buis, de Sénèque, de Prudence et d'autres. Tout l'ensemble, comme dans les autres fascicules, est éblouissant par l'extraordinaire étendue de l'information : les textes de toute provenance, de tout milieu et de toute date, viennent se ranger à l'appel de l'auteur, comme sous le coup d'une baguette magique. Cette grande richesse, qui demande aussi beaucoup de doigté dans l'utilisation, alimente constamment le commentaire.

J. DE GHELLINCK, S. I.

K. X. Funk-Karl Bihlmeyer. *Kirchengeschichte. Zweiter Teil : Das Mittelalter*. 9e éd. Paderborn, Schöningh, 1932, (24 × 16 cm.), XVI-384 p. Prix : 8,20 Mk.

Nous avons, à plusieurs reprises, loué ce manuel d'Histoire de l'Église, le meilleur, d'après nous, qui existe du côté catholique. Notre appréciation se trouve encore confirmée par ce fait que la 8e édition de la seconde partie, publiée en mars 1930, était épuisée en une année et demie. La préface de la 9e a été signée en octobre 1931. Elle reproduit simplement la précédente, mais les fautes dans le texte ont été corrigées et une liste bibliographique — Literaturnachträge aus den Jahren 1927-1931 — a été ajoutée. Elle compte six pages et est dressée avec beaucoup de soin.

E. DE MOREAU, S. I.

H. Massé. *L'Islam*. Collection Armand Colin. Paris, Colin, 1930, (18 × 11 cm.), 222 p. Prix : 10,50 frs.

Il n'était pas aisé de résumer en 200 pages d'un volume de vulgarisation tout ce qu'il faut savoir de l'Islam : son origine et son histoire, sa théologie, son culte, ses diverses variations dogmatiques, son évolution philosophique, etc. L'ouvrage de M. Massé, riche de renseignements sûrs, appuyé sur les travaux des meilleurs islamisants, clair et concis, se lit en outre avec le plus vif intérêt. Le volume est divisé en six chapitres : I. L'apparition de l'Islam (Excellente description de l'état religieux de l'Arabie avant Mahomet. — Histoire de Mahomet); II. L'hégémonie arabe (L'Islam depuis la mort de Mahomet jusqu'au milieu du XIe siècle); III. Les fondements de la loi (Résumé des connaissances actuelles sur la formation du Coran, de la Sunna, des Hadîth. Le droit musulman); IV. Le dogme et la loi (Exposé synthétique des principales croyances de l'Islam, de son culte et de ses prescriptions morales et rituelles); V. L'évolution religieuse et philosophique (Dissidences dans l'Islam. Les sectes. La mystique musulmane); VI. L'hégémonie turque et persane (Du milieu du XIe siècle jusqu'à notre époque). Le volume se termine par l'étude des dernières innovations religieuses, en particulier du mouvement moderniste : « Un vent de rationalisme semble donc souffler de tous côtés, du moins parmi les intellectuels musulmans. Mais qui pourrait affirmer que l'appel mystique ne retentira pas quelque jour encore dans les mystérieuses profondeurs de l'Islam, par l'effet de l'éternelle loi de l'action et de la réaction ». Telles sont les dernières

lignes de l'ouvrage. — M. Massé, avec raison, s'est limité à l'étude doctrinale de l'Islam; l'étude sociale, politique et économique des *pays musulmans* d'aujourd'hui n'entrait pas dans le cadre de son travail. J. Levie, s. i.

Histoire Universelle de l'Art, publiée sous la direction de Marcel Aubert. Fascicules 7 et suivants : L'art chrétien d'Orient par Ch. Diehl. L'art chrétien d'Occident par P. Deschamps. L'art roman par J. Vallery-Radot. L'art gothique par M. Aubert. Paris, Firmin-Didot, 1932, (27 × 21 cm.), 128 p. 12 frs le fascicule.

A la lecture des chapitres consacrés dans ce premier volume (1) à l'art des peuples chrétiens, ce qui frappe le plus est peut-être l'insistance des auteurs à souligner l'influence considérable exercée sur l'art médiéval par les civilisations de l'Orient et surtout de la Perse des Sassanides. Tandis que ces influences orientales se combinent, dans l'empire byzantin, à l'hellénisme resté vivace, ce sont elles encore qui font pénétrer en Occident, par l'intermédiaire des peuples barbares, une conception esthétique nouvelle, délibérément décorative, qui mettra un moment en péril les grandes traditions gréco-romaines. La réaction carolingienne empêchera l'art européen d'échouer dans les fantaisies ornementales et stériles où sombrera plus tard l'art des Arabes. Mais les maîtres romans ne garderont pas seulement de leurs sources lointaines d'inspiration quelques motifs syriens ou persans plus ou moins compris; ils leur devront surtout leur esprit d'ornemanistes raffinés, subordonnant même les lignes du corps humain à leurs jeux de lignes et de formes. Plus d'un lecteur se laissera ramener en arrière, par ces suggestions répétées, jusqu'au chapitre des arts anciens de la Perse; peut-être sa curiosité y sera-t-elle plus excitée que satisfaite sur le merveilleux « point d'échange » des grandes civilisations que fut ce pays à l'âge d'or des princes sassanides; mais ceci n'est point notre partie.

Destinés à l'initiation du grand public et somptueusement illustrés, ces clairs et beaux chapitres fourniront aux connaisseurs le plaisir de lire des mises au point, rapides sans doute, mais combien averties, de l'état actuel des problèmes de l'histoire de l'art. Nous trouvons moins heureuse la répartition des matières qui a détaché de l'art roman, confié à M. J. Vallery-Radot, la partie de la sculpture, que M. P. Deschamps s'est réservée : le lecteur, qui revient à peine d'une course rapide à travers les écoles romanes, doit recommencer en hâte le tour des mêmes édifices; cette division n'a d'ailleurs pas été reprise dans la magistrale leçon de M. M. Aubert sur le style gothique. Dans les paragraphes très intéressants consacrés à l'architecture romane, nous aurions aimé à retrouver les idées chères jadis à A. Brutails sur le conditionnement pour les constructeurs romans du problème de la couverture en pierre par celui de l'éclairage sous leur ciel clair ou brumeux. On appréciera l'effort de plusieurs collaborateurs, de MM. Aubert et Vallery-Radot en particulier, pour renouveler leur illustration en des matières souvent traitées avec gravures. Mais pourquoi n'a-t-on pas remplacé, p. 244, la gravure jolie sans doute, mais romantique et si souvent vue, de la crypte de saint Calixte d'après la *Roma sotteranea*, par une bonne photographie inédite ? E. Lamalle, s. i.

(1) Il a été rendu compte des premiers fascicules dans *N. R. Th.*, mai 1932, p. 464 et 465.

W. Holtzmann. *Papsturkunden in England.* I Band. Bibliotheken und Archive in London. 1. Berichte und Handschriftenbeschreibungen. 2. Texte. 2 volumes. Berlin, Weidmann, 1930, (25 × 17 cm.), 658 p. Prix : 13 et 28 Mk.

C'est à la demande de M. Kehr lui-même que M. W. Holtzmann collabore à la grande entreprise des *Regesta Pontificum Romanorum.* Il y a choisi pour domaine propre l'Angleterre et, après trois années de travail, voici les deux tomes d'un premier volume, qu'il consacre uniquement aux documents pontificaux recueillis à Londres. Le t. I débute par une introduction fort intéressante sur les destins des archives monastiques de l'Angleterre. M. Holtzmann énumère ensuite les pièces des divers dépôts de Londres *(Public Record Office, British Museum, St. Paul 's Cathedral, Westminster Abbey, Lambeth Palace, St. Bartholomew 's Hospital in London, College of Arm* et *Society of Antiquaries)* qui lui ont livré les textes publiés dans le second tome. Ces pièces sont au nombre de 346, toutes antérieures à 1198 et n'ayant pas été mentionnées par Jaffé-Löwenfeld ou, du moins, n'ayant pas été connues de ces auteurs dans leur texte même. On reconnaît ici les principes généraux de la publication de M. Kehr.

A cause des circonstances spéciales dans lesquelles s'est déroulée la suppression des monastères, sous Henri VIII, la plupart des originaux ont disparu et ont même souvent été détruits volontairement. Un seul a été conservé pour Saint-Augustin de Cantorbery; encore se trouve-t-il à Rome. Un seul aussi pour Westminster. Des 346 documents publiés par M. Holtzmann, 41 seulement le sont d'après un original sûr. Dans les cartulaires mêmes on retrouve des traces de la haine contre Rome : des documents pontificaux ont été effacés ou bien l'on a arraché les pages où ils étaient transcrits.

C'est dans toutes sortes de collections, où ils étaient pour ainsi dire perdus, que M. H. a dû rechercher les pièces qu'il livre au public. Son travail n'a donc pas été aisé. Ajoutons enfin que la publication est très soignée.

É. DE MOREAU, S. I.

***P. Sabatier.** *Vie de saint François d'Assise.* Éd. définitive. Paris, Fischbacher, 1931, (23 × 14 cm.), LII-578 p. Prix : 50 frs.

***G. Maugain, H. Lemaitre.** *Paul Sabatier 1858-1928.* Paris, Fischbacher, 1931, (21 × 14 cm.), 28 p.

A propos du livre de Sabatier sur saint Francois d'Assise, un mot sur le pasteur protestant qui fut son biographe. Les « *Notes biographiques* » que M. Gabriel Maugain, Doyen de la Faculté des Lettres de Strasbourg, consacre à l'illustre biographe du « *Poverello* » sont de nature à lui mériter plus encore que le respect ou l'estime : la sympathie. Reproduites de la *Revue d'Histoire Franciscaine* (1928), elles nous font voir un Sabatier, simple dans ses mœurs, très attaché à ses devoirs professionnels, travailleur acharné, entouré de fidèles et précieuses amitiés, attentif à suivre le mouvement des idées religieuses de son temps et cherchant à l'influencer par des conférences, des brochures, des lecons. A ces « *Notes bibliographiques* », M. Henri Lemaître, Directeur de la *Revue d'Histoire Franciscaine,* a eu l'heureuse inspiration de joindre la liste complète des articles, livres, publications quelconques de Paul Sabatier;

on y trouvera entre autres un relevé exact des nombreuses éditions et traductions de la « *Vie de saint François d'Assise* ». La brochure est donc aussi un instrument de travail pour tous ceux qui s'intéressent aux études franciscaines; un beau portrait représente P. Sabatier devant sa table de travail. Joint à l'intérêt des « *Notes* » et à l'utilité de la « *Bibliographie* », il nous permet de dire que cette brochure est le plus parfait « *Souvenir* » qu'on nous pouvait offrir du savant protestant qui employa sa vie à étudier le plus sympathique parmi les saints catholiques.

Cette vie parut pour la première fois en novembre 1893 et connut depuis cette date 39 réimpressions. En 1918, l'auteur en donne une édition nouvelle, *revue*, dite « édition de guerre »; elle ne différait des précédentes que par quelques « modifications et adjonctions »; l'édition de guerre devait à son tour connaître jusqu'à 7 réimpressions. Pareils succès, mieux que de longs éloges, prouvent l'exceptionnel mordant d'une œuvre sur l'émotivité du lecteur. Par sa sympathie intelligente pour le *Poverello*, une érudition de bon aloi, je ne sais quelle fraîcheur d'enthousiasme, dégageant de la poésie du réel, l'auteur méritait cette sorte de referendum louangeur. Le catholique ne doit pas oublier cependant que l'esprit protestant du Pasteur Sabatier déformait la physionomie vraie du Fondateur des Frères-Mineurs, ce qui explique la mise à l'Index de la « Vie ». Sauf erreur de notre part, Paul Sabatier mourut dans les débuts de mars 1928. C'est donc 3 ans après sa mort que paraît l'édition « définitive » de l'œuvre qui dès 1893 avait valu à l'auteur une célébrité immédiate. Hélas! comme nous en avertit M. Arnold Goffin, aux soins duquel nous devons cette édition posthume, elle est loin d'être l'édition « *complètement refondue et transformée* » dont Sabatier rêvait depuis 1898. M. Goffin nous invite en somme à ne pas nous affliger outre mesure de cette privation, lorsqu'il nous dit : « *Nous n'hésitons pas à affirmer que, sur les points essentiels, cette édition n'aurait guère apporté d'amendements aux vues primitives du grand historien. Son sentiment sur la physionomie intellectuelle et morale du saint, sur les péripéties de sa carrière, etc., serait resté intact* ». Ce jugement est basé sur la lecture d'une partie des dossiers, que l'auteur avait constitués pour l'élaboration de la nouvelle vie. Il suffira du reste au lecteur catholique de lire l'Introduction de 1893 (reproduite dans l'édition définitive) pour surprendre le « *préjugé* » protestant en acte d'altérer le sens réel des faits, en y projetant son faux jour. Oh! je ne dis pas consciemment. Je ne le dis pas, précisément parce que je mets en doute qu'un vrai protestant, si comprendre du moins est égaler, puisse comprendre parfaitement un saint catholique. A mon sens, toute la sympathie de l'admirateur pour le modèle ne pourra suppléer au défaut de « *connaturalité* » entre le connaisseur et l'objet connu. Aussi, persistons-nous à croire que le mouvement d'études franciscaines dont la « Vie » fut le signal retentissant est chose plus importante et plus précieuse en somme que la « Vie » elle-même. C'est cet apostolat littéraire franciscanisant, si j'ose ainsi dire, qui me paraît le meilleur titre de Sabatier à la gratitude des historiens même catholiques.

François Jansen, s. i.

H. Pirenne, A. Renaudet, E. Perroy, M. Handelsman, L. Halphen. *La fin du moyen âge. I. La désagrégation du monde médiéval (1285-1453).* Peuples et civilisations. Histoire générale publiée sous la direction de L. Halphen et P. Sagnac. Vol. VII. Paris, Alcan, 1931, (21 × 14 cm.), 570 p. Prix : 60 frs.

Nous avons déjà dit, dans cette revue, tout le bien que nous pensions d'un volume de la collection : *Peuples et civilisations*. Celui-ci nous a moins plu. Les répétitions y sont nombreuses et l'exposé nous a paru souvent un peu traînant. Ce double défaut doit provenir du manque d'unité dans la composition. Cinq auteurs ont travaillé à ce volume; ils se sont partagé la matière non seulement par livres, mais par chapitres, voire même par paragraphes.

Ce tome VII de l'Histoire générale de MM. Halphen et Sagnac n'en est pas moins fort précieux, à cause de la science qui y a été prodiguée par les auteurs dans les exposés et dans la bibliographie, fort bien choisie, sauf en quelques cas.

É. DE MOREAU, S. I.

H. Pirenne, A. Renaudet, etc. *La fin du moyen-âge.* II. *L'annonce des temps nouveaux (1453-1492).* Peuples et civilisations. Histoire générale publiée sous la direction de L. Halphen et Ph. Sagnac. Vol. VII. Paris, Alcan, 1931, (23 × 15 cm.), 324 p. Prix : 35 frs.

Les deux siècles qui terminent le moyen âge ont été divisés par MM. Halphen et Sagnac, directeurs de cette collection, en deux parties : *La désagrégation du monde médiéval* (1285-1453) et *L'annonce des temps nouveaux* (1453-1492). C'est ce tome, naturellement plus court que le premier, dont nous annonçons la publication. Le plan est d'une très grande simplicité. En sept chapitres, les auteurs nous présentent d'abord l'Église et l'Empire, puis la France, l'Angleterre, l'Espagne, l'Italie, la Pologne et le Monde oriental, l'Empire ottoman et les peuples musulmans du bassin de la Méditerranée. Mais les temps nouveaux qu'annonce ce volume seront surtout marquants aux points de vue économique, religieux et intellectuel. Les chapitres VIII-X, les trois derniers, nous parlent donc des *nouvelles tendances économiques*, de la *préparation de la Réforme* et de la *préparation de la Renaissance*.

Dans la première partie, c'est-à-dire dans la revue des États de 1453 à 1492, certains exposés nous ont paru assez touffus et confus. Les auteurs ne sont pas toujours parvenus à grouper suffisamment tous les menus faits. On y laisse aussi trop de côté les institutions. Mais le chapitre de M. Pirenne sur les nouvelles tendances économiques est un résumé parfait. Le VIII^e^ et le IX^e^, dus à M. Renaudet, nous ont aussi beaucoup plu. Mais le savant auteur n'a pas montré le côté chrétien de la renaissance du XV^e^ siècle. Enfin nous recommandons spécialement la lecture des douze pages consacrées à la conclusion.

Quelques affirmations nous semblent discutables : Louis XI rappelle par plus d'un trait Philippe le Bel (p. 53). Peut-on dire que saint Ignace ait une méthode artificielle de méditation? (p. 159). É. DE MOREAU, S. I.

R. Fawtier. *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources. II. Les Œuvres.* Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 135. Paris, E. de Boccard, 1930, (25 × 16 cm.), VIII-376 p., VIII planches.

M. Fawtier a consacré, en 1921, un premier volume aux sources de la vie de sainte Catherine de Sienne. Il ne s'y occupait que des sources hagiographiques : légende (ou biographie) majeure de Raymond de Capoue, légendes mineures de saint Antonin, d'Antonio della Rocca, etc., et y arrivait à la conclusion que toutes ces compositions étaient assez peu dignes de foi. Aussi lui a -t-on reproché, avec quelque raison, d'après nous, d'être trop sévère dans sa critique.

Le second volume ne tombe certainement pas dans le même défaut. Nous y avons beaucoup admiré la sureté de méthode de l'auteur et son souci de marquer le caractère hypothétique de plusieurs de ses propres constructions.

Le plan du livre est simple. Il y est question des «Œuvres de sainte Catherine», et, parmi ces œuvres, les lettres obtiennent 340 pages sur 360. Elles nous ont été conservées au nombre de 381. Toutes ont été dictées par la Sainte et nous n'en possédons que huit originaux. Les autres se trouvent dans 45 manuscrits qui remontent jusqu'à l'époque de Catherine (ch. I à III). Après les collections manuscrites, l'auteur étudie les éditions, dont quatre seulement (1492, 1500, 1713-1721, 1860) doivent être retenues, bien qu'aucune d'entre elles ne soit vraiment critique (ch. IV). En livrant au public cette correspondance, les anciens collectionneurs l'ont trop souvent mutilée, au moins par des suppressions portant sur les données précises contenues dans ces lettres, jamais sur les enseignements mystiques qui forment une partie obligatoire de ces documents (ch. VII et VIII). Afin de déterminer la valeur critique des lettres, dont la plupart ne sont pas datées, M. Fawtier tente d'abord un « essai de classement chronologique ». Une à une, les lettres aux papes, aux hauts dignitaires ecclésiastiques et séculiers, aux religieux et aux religieuses, aux rois, princes, laïcs de moindre rang, aux femmes du monde, sont minutieusement étudiées. Il faut renoncer à dater 130 d'entre elles; pour beaucoup d'autres la date proposée par M. Fawtier est conjecturale. Enfin le ch. XVII établit que « sauf une addition à la lettre 90 et peut-être la lettre 97, la correspondance de sainte Catherine de Sienne paraît bien fournir un document historique authentique ». Il en est de même du *Dialogo* (dialogue mystique), achevé en octobre 1378, et de 26 oraisons ou prières. M. Fawtier souhaite donc qu'on se serve surtout des *Œuvres* pour faire réapparaître la vraie physionomie de la Sainte, trop souvent retracée d'après les sources hagiographiques.

É. DE MOREAU, S. I.

H. Outram Evennett. *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent.* Cambridge, University Press, 1930, (22 × 14 cm.), XVIII-536 p. Prix : 25 Sh.

Ce livre est une dissertation que M. Evennett a présentée pour obtenir une « fellowship » à Trinity College, Cambridge. Rien cependant n'y dénote le travail d'un novice. Par la sûreté de la méthode, par la nouveauté des aperçus, par la profondeur des analyses psychologiques, par le charme et l'humour de l'exposé, cet ouvrage se classe, à notre avis, parmi les meilleurs parus en Angleterre dans ces dernières années.

M. Evennett a utilisé des sources inédites de Cambridge, de Stuttgart, de Modène et de Paris; il en publie quelques-unes à la fin du volume; mais celui-ci paraît se baser essentiellement sur les documents déjà publiés : il ne faut pas s'en étonner pour une période si fouillée.

La figure principale du livre est, comme le dit le titre, celle du cardinal de Lorraine. Cependant on ne cherchera pas ici une biographie du grand Guise. Le but de M. Evennett a plutôt été de dégager les traits principaux de ce caractère complexe en étudiant la part que le cardinal prit aux événements politico-religieux, de décembre 1559 à avril 1562, c'est-à-dire de l'avènement de Pie IV, sous lequel se déroula la troisième partie du Concile de Trente, au moment où les Pères réunis dans cette assemblée commencèrent les discussions sur des sujets dogmatiques.

Ces deux années et demie sont, ainsi que le note l'auteur, une période décisive dans l'histoire de la Contre-Réforme ou de la Réforme catholique. Catherine de Médicis, le chancelier de l'Hôpital et le tiers parti représentent l'idée d'une conciliation avec les calvinistes. De là le colloque de Poissy (1561) et l'Édit de janvier (1562), qui permit le culte réformé en dehors des villes. La régente exige de plus qu'un *nouveau* concile œcuménique soit réuni, qu'on y traite de la conciliation avec les Protestants, que le calice laïque soit concédé, etc. Elle réunit en même temps que le colloque de Poissy un concile national. Lorraine, lui, est opposé à l'Édit de Janvier, mais il est favorable au colloque de Poissy, au concile national, à un *nouveau* concile œcuménique. Il poursuit jusqu'au moment du massacre de Vassy le projet de conférences avec les Luthériens et se rencontre en effet avec le duc de Wurtemberg et Brenz à Saverne. L'accord doit se réaliser, d'après lui, sur le point de la présence réelle. On s'étonne de voir à quelles concessions exorbitantes est parfois amené le cardinal, soit dans la rencontre avec Théodore de Bèze, au commencement du colloque de Poissy, soit à Saverne. Tous ces chapitres sur Poissy et les tentatives d'union de Lorraine sont du plus haut intérêt.

Après Vassy, sur le conseil de Philippe de Hesse, les protestants allemands ne voulurent plus de conférences avec les catholiques. Catherine de Médicis et le cardinal de Lorraine ne purent empêcher la troisième période du concile d'être en fait une continuation de l'ancien. Et les luthériens, en ne voulant qu'un concile convoqué par l'autorité séculière et tenu dans une ville qui n'était pas catholique, forcèrent les évêques catholiques à se passer d'eux...

Ainsi la Contre-Réforme, qui jusqu'alors avait apparu à beaucoup — depuis Érasme et Cassander — comme une conciliation entre le catholicisme et le protestantisme, suivit plutôt la voie qui lui avait été indiquée par des papes comme Paul III et par les jésuites. É. DE MOREAU, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*